Univ. of
Toronto
Library

2416

KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON

E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, M. HEINZE
A. RIEHL, F. TOCCO, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE. PRIVATDOCENT IN HALLE.

ELFTER BAND.

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1906.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.

9148 1
11/9/08

INHALT.

Seite

Graf von Benzel-Sternau und seine „Dichterischen Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie“. Von Dr. Georg Huber 1

Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. Von M. Rubinstein 40

Der Begriff des reinen Wollens bei Kant. Von F. Behrend 109

Hamann und Kant. Von W. Lütgert 118

Chamberlains „Kant“. Von Bruno Bauch 153

Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik. Von Dr. phil. P. Hauck . . 196

Die Bedeutung der Nicht-Euklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu Kants Theorie der mathematischen Erkenntnis. Von Dr. W. Meinecke 209

Neue Mitteilungen über Fichtes Atheismusprozess. Von E. Sulze 233

Natorps Einführung in den Idealismus durch Platos Ideenlehre. Von A. Görland 240

Ein unbekannter Brief I. Kants an Nicolovius. Von E. Ebstein und F. Jünemann 248

Zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Von A. Höfler 255

Der II. Band der Akademie-Ausgabe. Von E. v. Aster . . 260

Kants Teleologie. Von Walter Frost 297

Zur transscendentalen Methode der Kantischen Ästhetik. Von A. Tumarkin 348

Ein neues Buch über Fichte. Von R. Eucken 379

Kants Auffassung von der Bibel. Von Dr. Ernst Sänger 382

Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Von A. Messer 391

Eine französische Huldigung an Kant. Von W. Reinecke 425

Zu Kants Kr. d. r. Vern. S. 651 (Kehrbach) im Zus. d. Systems. Von J. Zahlfleisch 456

Seite

Recensionen:

Kinkel, Walter, Immanuel Kants Logik. Hrsg. von B. Jäsche. III. Aufl. hrsg. von W. Kinkel. Von A. Höfler . . . 126

Renner, Hugo, Benekes Erkenntnistheorie, ein Beitrag zur Kritik des Psychologismus. Von Anton Thomsen . . . 129

Heynacher, Max, Goethes Philosophie aus seinen Werken. Von J. Cohn 263

Ruge, Arnold, Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit von J. G. Fichte. Als ein Beitrag zu den Zeitfragen mit einer Einleitung herausgegeben von Arnold Ruge. Von Bruno Bauch 264

Poincaré, H., Wissenschaft und Hypothese. Von Dr. W. Reinecke 266

Stange, Carl, Der Gedankengang der „Kr. d. r. V." Von Dr. W. Reinecke 269

Vorländer, Karl, Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Von R. Hönigswald 269

— Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Von R. Hönigswald 271

Goldschmidt, L., Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kant-Ausgabe der k. preuss. Akad. d. Wissenschaften. Ein Protest. Von E. v. Aster 274

Drews, A., Nietzsches Philosophie. Von A. Messer 275

Siebert, Otto, Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Ein Handbuch zur Einführung in das philos. Studium der neuesten Zeit. Von F. Medicus 276

Cassirer, Ernst, Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Von Bruno Bauch . 463

Sentroul, C., L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote. Von K. Oesterreich 466

Görland, A., Rousseau als Klassiker der Sozialpädagogik. Von F. Paulsen 469

Selbstanzeigen:

Wolf, Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu einander. S. 132. — Flügel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. S. 134. — Sentroul, L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote. S. 134. — Hoffmann, René Descartes. S. 135. — Kern, Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. S. 136. — Rudolph, Kausalität und Weltanschauung. S. 137. — Vaihinger, Die Philosophie in der Staatsprüfung. S. 138. — Ostermeyer, Kants Lehre von dem bösen und guten Prinzip im Vergleich mit der christlichen Lehre von der Sünde und Erlösung. S. 140.

Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. S. 279. — Messer. Kant in v. Grotthuss' „Büchern der Weisheit und Schönheit". S. 281. — Dilles, Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. S. 281. — Friedrichs, Beiträge zu einer Geschichte und Theorie des Existenzialurteils. S 282. — Brotherus, Immanuel Kants Philosophie der Geschichte. S. 283. — Elsenhans, Fries und Kant. S. 284. — Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen. S. 285. — Delbos, La Philosophique pratique de Kant. S. 287.

Seite

Kuntze, Die kritische Lehre von der Objektivität. S. 471. — Romundt, Kants Kr. d. r. V. abgekürzt etc. S. 473. — Fuchs, Gut und Böse. Wesen und Werden der Sittlichkeit. S. 475. — Leclère, Le mysticisme catholique et l'âme de Dante. S. 477. — Störring, Ethische Grundfragen. S. 478. — Staudinger, Wirtschaftliche Grundlagen der Moral. S. 479.

Mitteilungen:

Das Puttrichsche Kantbild. S. 140. — Kants Brief an Marcus Herz vom 31. August 1770. S. 141. — Karl Kehrbach †. S. 141. — Ernst Hallier †. S. 142. — Philosophische Wochenschrift und Litteraturzeitung. S. 143. — Auch ein Preisausschreiben. S. 143.

Kantgesellschaft, II. Jahresbericht 1905 . . . 144

Zweites Preisausschreiben der Kantgesellschaft 152

Ein neuentdeckter Brief Kants aus dem Jahre 1759. S. 290. — Das Puttrichsche Kantbild. S. 292. — Kantgesellschaft. S. 292. — Ergänzungshefte zu den Kantstudien. S. 293. — Mitteilung an die Mitglieder der Kantgesellschaft. S. 294. — Zweites Preisausschreiben der Kantgesellschaft (Walter Simon-Preisaufgabe). S. 295.

Paulsens Glaubensbekenntnis über Kant. S. 480. — Kaiser Wilhelm II. und Kant. S. 482. — Schillers Lied „An die Freude" und sein freimaurerischer Ursprung. S. 483. — Polnische Übersetzung eines Kantischen Werkes. S. 484. — Berichtigung. S. 484. — Ergänzungshefte der „Kantstudien". S. 484. — Carlo Cantoni †. S. 485.

Register:

Sachregister 486
Personenregister 490
Besprochene Kantische Schriften 493
Verzeichnis der Verfasser besprochener Novitäten 494
Verzeichnis der Mitarbeiter 495

Das Puttrich'sche Kantbild.

Graf von Benzel-Sternau und seine „Dichterischen Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie".

Von Dr. Georg Huber in München.

I.

Aufnahme der Kantischen Philosophie in Süddeutschland.

Die Kritik der reinen Vernunft fand im Süden Deutschlands eine andere Lage der Philosophie vor als im Norden, Verhältnisse, welche dem Eindringen der kritischen Richtung scheinbar ungünstig waren, in Wirklichkeit aber ihr geradezu entgegenkamen.

In Süddeutschland waren im 18. Jahrhunderte die Lehrstühle der Philosophie fast ausschliesslich mit Ordensgeistlichen besetzt. An den Universitäten Dillingen, Ingolstadt, Bamberg, Würzburg, Heidelberg, Freiburg, ferner an manchen kleineren Akademien und Lyceen lehrten die Mitglieder der Gesellschaft Jesu. Diesen war aber als offizielle Ordensdoktrin die aristotelisch-thomistische Philosophie zur Pflicht gemacht. Noch die 16. Generalkongregation (1730—31) verordnete, dass man der aristotelischen Philosophie treu bleiben müsse, und zwar nicht bloss in Logik und Metaphysik, sondern auch in der Naturphilosophie.[1]) Ein Abgehen hiervon war dem einzelnen Ordensmitgliede nicht gut möglich. Zehrle, ein Dominikaner und Professor der Philosophie in Landshut, schreibt noch im Jahre 1762, die Gesellschaft Jesu verpflichte ihre Mitglieder, jene Philosophie zu lehren: stringit eos, at quidam in officiis constitutus, at Neotericorum blanditiis captus querens narravit mihi.[2]) Und Stattler,

[1]) Kehrbach: monumenta Germaniae paedagogica. Bd. II. ratio studiorum et institutiones scholasticae Soc. J. A. G. M. Pachtler. Tom I. p. 104.

[2]) Zehrle: tributum servitutis Thomisticae Angelico Praeceptori solutum, id est quaestio critico-philosophica, utrum Divus Thomas, si moderno viveret saeculo, scholam relinqueret et neotericam assumeret sectam. Landshut MDCCLXII. § XC. p. 38.

selbst ein hervorragendes Mitglied der Jesuiten, urteilt über seine von 1769—73 erschienenen philosophischen Arbeiten: „Neues muss vieles darinn seyn, weil doch alle die so vielfach widerholten Censuren meiner damaligen Obern (ich hatte nicht mehr denn zehn Censoren auszuhalten) sich an nichts als an der Neuheit des ganzen Werkes ärgerten.“ [1])

Neben den Jesuiten lehrten Philosophie besonders die Benediktiner, vor allem an der Universität Salzburg. Aber auch diesen war durch den Visitationsrezess vom Jahre 1701[2]) und später noch i. J. 1741 das Festhalten an der thomistischen Lehre eingeschärft. Dass die Dominikaner die Philosophie ihres grossen Ordensbruders Thomas von Aquin festhielten, ist aus Pietätsgründen erklärlich. Ja, der eben genannte Zehrle bemerkt entrüstet: „huius (sc. Thomae Aq.) ergo doctrinam dum iuramento tenui, quommodo dimittam subito sine ingenti temeritatis nota?“ [3]) Dieser Richtung entsprechen denn auch die Schriften und Thesen aus der Philosophie; sie sind nicht selten schon im Titelblatt als ad mentem s. Thomae Aq. bezeichnet. Ein gleiches Recht glaubten auch die Franziskaner für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. Ihnen galt ihr Ordensbruder Duns Scotus als Führer in der Philosophie mit der ausgesprochenen Frontstellung gegen den Thomismus. Den Thesen ad mentem Doctoris angelici setzten sie solche ad mentem Doctoris subtilis gegenüber, und die philosophia aristotelica secundum explicationem s. Thomae Aquinatis fand ihr Gegenstück in der philosophia aristotelica universa iuxta mentem doctoris subtilis.[4]) Die übrigen Ordensgenossenschaften, wie Cisterzienser, Augustiner, Piaristen, thaten das Ihrige dazu, um die alten scholastischen Streitfragen in den verschiedenen Färbungen weiter zu schleppen. Dass unter solchen Verhältnissen ein Fortschritt der Philosophie unmöglich war, ist ohne weiteres einleuchtend. Der ganze Betrieb zielte auf logisch-dialektische Schulung ab, aber ohne jeglichen Versuch, die philosophischen Probleme irgendwie zu fördern.

[1]) Anti-Kant, Vorrede. cf. Huber Gg, Benedikt Stattler und sein Anti-Kant. München 1904. S. 17 ff.

[2]) Sattler, Collektaneenblätter, Kempten, Kösel 1890. S. 148 Anm.

[3]) a. a. O. S. 4.

[4]) So, um nur ein Beispiel anzuführen, Kazenberger Kilian † 1750. — Aristoteles so unhistorisch zu beurteilen, mag diesen Männern des 18. Jahrhunderts nachgesehen werden. Aber zu Beginn des 20. Jahrhunderts sollte man endlich verstehen, dass Aristoteles aus sich selbst erklärt werden müsse.

Gegen eine derartige unfruchtbare Behandlung der Philosophie erhob sich aber doch unter den damaligen Vertretern der philosophischen Disziplinen eine Gegenbewegung, ein Kampf, der immer weitere Kreise um sich zog. Die Anregungen hierzu waren teils bodenständige, zum Teile kamen sie aber auch von aussen, vom Westen, vom Norden und nicht zum geringsten von Süden, aus Italien. Die kartesianische Philosophie einerseits, der Empirismus eines Bacon, Locke, die newtonische Naturlehre andererseits, auch die atomistische Richtung eines Gassendi, später Leibniz und Wolf verdrängten die Scholastik aus ihrem Bezitzstande. Zu den frühesten Vertretern der neueren philosophischen Strömung gehörte der Mathematiker und Physiker Joh. Christoph Sturm, † 1703 als Senior und Dekan der philosophischen Fakultät in Altorf. Durch seine philosophischen Schriften, besonders durch seine philosophia ecclectica, wirkte er bestimmend auf die nachfolgende Generation ein, wie aus den häufigen Citaten zu entnehmen ist. An der Universität Ingolstadt ging der Kampf gegen die traditionelle Richtung von den Medizinern aus: Johann Adam Morasch und sein Kreis standen an der Spitze der neuen Bewegung. In seiner philosophia atomistica[1]) zeigt sich Morasch als ein Anhänger Gassendis, hält sich in der Disposition der Metaphysik an die peripathetische Schule, bekämpft aber Schritt auf Schritt deren Resultate. Selbst die Kategorien habe Aristotelis von seinen Vorgängern Plato und Archytas von Tarent übernommen, wie schon Gassendi nachgewiesen.[2]) In Salzburg leitete die neue Strömung P. Fruktuosus Scheidsach ein. Freilich erschien der Traktat,[3]) worin die Prinzipien der aristotelischen Philosophie bestritten und die Lehren der Korpuskularphilosophie verteidigt wurden, noch unter einem Pseudonym, die Gegenschriften aber kennen bereits den wahren Autor.[4]) Am entschiedensten nahm etwa dreissig Jahre später, i. J. 1747, gegen die herkömmliche Behandlung der

---

[1]) philosophia atomistica in alma Electorali Universitate Ingolstadensi disputationi subiecta a Joanne Adamo Morasch. Pars I. seu Metaphysica MDCCXXVII. Pars II. seu Physica universalis MDCCXXXI.

[2]) a. a. O. I. S. 249.

[3]) tractatus de accidentibus absolutis . . . authore Carpophoro del Giudice, Oneseni Paderbornae anno MDCCXVIII.

[4]) Dreyer Romuald: animadversiones contra philosophiam atomisticam clari P. Fructuosi Scheidsach, Salisb. 1720. Weixer: umbo peripateticus, sub quo proteguntur accidentia absoluta. Salisb. 1730.

philosophischen Fragen Ulrich Weis Stellung, Benediktiner zu Irsee in Schwaben. Schon der Titel des Buches: liber de emendatione intellectus[1]) verkündete laut die Tedenz einer Reform der Philosophie. Hierzu kamen dem energischen Mönche seine dialektische Schulung und seine treffliche Kenntnis der peripathetischen und neueren Lehre wohl zu statten. Auch scheint er Schule gemacht oder doch wenigstens seine Hörer zu kritischer Prüfung der Philosopheme angeregt zu haben; ein Schüler und Ordensbruder von ihm, Ulrich Peutinger, war einer der ersten, welcher die Kantische und noch mehr die Fichtesche Philosophie zur Behandlung theologischer Lehren auf der Universität Salzburg verwertete.[2])

Diesen deutschen Vorkämpfern eines neuen Geistes in der Philosophie traten gleiche Bestrebungen in Italien helfend zur Seite. Hier leitete besonders Antonio Genovesi (1712—69) die neue Wendung ein. Als Professor an der Universität Neapel suchte er „die Philosophie von den Irrtümern und Vorurteilen" zu befreien. Diese Absicht verfochten seine Elemente der Metaphysik[3]) und der Logik,[4]) Werke, die sich rasch über Italien und darüber hinaus verbreiteten. Die „Elemente der logisch-kritischen Kunst" wurden i. J. 1753 in Köln herausgegeben und 1796 von Ildephons Schwarz aus dem fränkischen Benediktinerkloster Banz nochmals mit vielen Zusätzen neu aufgelegt, während die Elemente der Metaphysik der bulgarische Bischof Eugenios noch i. J. 1806 ins Griechische übertrug. In diesen Schriften Genovesis wird ein entschiedener Kampf gegen die Scholastik geführt, Kritik und Freiheit des Philosophierens gefordert und die neuere philosophische Litteratur verwertet. Ähnlich harte, geringschätzende Urteile über die bisherige Philosophie fällte der etwas ältere Profan- und Kirchenhistoriker Muratori (1672—1750), Bibliothekar in Modena, in seinen pseudonymen „Reflexionen über den guten Geschmack in Wissenschaft

---

[1]) Liber de emendatione intellectus humani in duas partes digestus. Kaufburani 1747.

[2]) Religion, Offenbarung und Kirche, in der reinen Vernunft aufgesucht. Salzburg 1795. Das harte Urteil, welches der ungenannte Herausgeber der Schrift: Über öffentliche Lehranstalten, insbesondere über Lectionskataloge auf Universitäten I. Bdchen., Germanien 1798, S. 20—32 über Peutinger fällt, ist einseitig. Der anonyme Autor war ein in Salzburg lebender Kantianer strengster Richtung (wohl Fingerlos).

[3]) elementa metaphysica, Neapel 5 vol. Der 1. Band erschien 1743.

[4]) elementorum artis logico-criticae libri V. 1745.

und Kunst".[1]) In Oberitalien endlich stellte der Franziskanermönch Fortunatus von Brescia (1701—1754), ein sehr rühriger mathematischer und philosophischer Schriftsteller, vor allem in seiner philosophia sensuum mechanica eine neue empirische Philosophie auf.[2]) So war denn die scholastische Doktrin in ihrem Besitzstande ernstlich bedroht, auf der ganzen Linie entschieden bekämpft und aus manchen Schulen bereits verdrängt.

Die Einwände, welche gegen die alte Philosophie hiebei erhoben wurden, und die Punkte, welche nach der Meinung jener Männer einer Verbesserung bedurften, waren kurz folgende, — soweit sie für die leichtere Aufnahme der kritischen Philosophie in Betracht kamen:

Vor allem galt es, den Autoritätskultus in der Philosophie zu brechen. In erster Linie war der Kampf gegen Aristoteles gerichtet, dann aber auch gegen die grossen Scholastiker, besonders Thomas von Aquin und Duns Scotus. Die Neoteriker, sagt Zehrle,[3]) führen an: „Aristoteles lehrte, der Schüler muss glauben. Diese haben sich allerdings eine solche Mahnung tief ins Herz gegraben. Fürwahr, es braucht einen starken Glauben, um einem Aristoteles zu folgen, der uns doch nichts anderes entgegenführt als pur logische Gründe und die Wahrheiten der Natur nur durch verworrene Sinnesbegriffe entwickelt . . ." „Ja, es ist eine eines vernünftigen Menschen geradezu unwürdige Knechtschaft, lehrte der Augustinermönch Agnellus Merz[4]), sich bei der Erforschung der Wahrheit eines fremden Verstandes zu bedienen und den eigenen aufzugeben. Sache des Philosophen ist es doch, zu prüfen, nicht was andere, sondern wie und warum sie so gelehrt haben, und nicht Worte und Taten, sondern deren Gründe zu erforschen." Aristoteles hat doch nur „portenta verborum" gelehrt. „Nicht einmal die Erfindung der Logik darf ihm als eigenstes Verdienst zugeschrieben werden. Den ersten Baustein lieferte der alte Zeno

[1]) delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell' arti di Lamindo Pritanio. Parte prima et seconda 1736 bes. cap. X.

[2]) philosophia sensuum mechanica ad usus academicos. Brescia 1735, 1736 2 Bde. in 4°, vermehrt in 4 Bde. 1745—48.

[3]) a. a. O. § XIX, S. 13, wo auch auf Malebranche hingewiesen ist.

[4]) Merz Agnellus: schema systematicum philosophiae eclecticae, Monachii 1758: § V. indigna homine intelligente est servitus in veritatis inquisitione alterius intellectu uti, proprium despondere; et philosophi est: non quid alii, sed quomodo et cur ita dixerint, perscrutari et non verba factave, sed verborum factorumque rationem quaerere."

um 450 v. Chr.“[1]) „Kein Zeitalter ferner war so reich an leeren Worten und Abstraktionen als das sog. scholastische.“[2]) „Würde heute Thomas von Aquin auferstehen, er würde keineswegs mehr Aristoteles folgen, dem nun bereits Irrtümer genug nachgewiesen worden, sondern der Fürst der Scholastiker würde, eben weil er so ein erleuchteter Geist war, der heutigen Richtung sich anschliessen.“[3]) Stattler fand es nicht mehr für nötig, soviel Worte zu verlieren; er erklärte kurzweg: „cultus immodicus Topices et Metaphysices Aristotelis maximo detrimento fuit.“[4])

Mit dem Kampfe gegen die Autorität war sofort auch die Forderung einer Kritik in der Philosophie gegeben: „Ohne Kritik wird man niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.“ Dieser kritische Zug spricht bereits aus dem Titel der Logik Genovesis aus: ars logico-critica. Merz findet gerade im Unterlassen der Kritik eine Hauptquelle für die Irrgänge der Scholastik.[5]) „Kritik ist aber die Kunst, über die Mittel der Wahrheit richtig zu urteilen.“ Nun ist das Zeitalter der „animadversiones in regulas critices“ gekommen, und jede einigermassen in Rücksicht auf die neuere Bewegung gebotene Logik enthält auch einen Abschnitt über die Kritik.[6])

Das Ergebnis einer solchen kritischen Prüfung bildeten andere von der Scholastik wesentlich verschiedene Resultate. Glaubte diese „durch voreilig aufgestellte Begriffe“ das Wesen der Dinge zu durchforschen, so behaupteten die Eklektiker — und Merz war einer unter den vielen — „die innersten Naturen und Wesenheiten

---

[1]) Genovesi: ars logico-critico. proleg. § 15.

[2]) cf. Zehrle § VIII, p. 13 Anm.

[3]) Zehrle a. a. O. sect. II. neoterici adstruunt quaestionis momenta § XI ff.

[4]) Huber Gg. a. a. O. S. 10. 31.

[5]) a. a. O. § 21, Anm. c: Die Behandlung der Kritik wurde allgemein in der Logik der Scholastiker unterlassen . . . unde factum esse existimo, quod inutilibus quaestionibus ac vitiligiis pertractaretur, quas omnes haec ars longe a scientiis proscribendas curat. — „Critica . . . est ars ferendi iudicium de legitimis veritatis mediis, quae sunt ratio, experientia atque auctoritas et haec vel divina vel humana . . .“

[6]) So auch die sonst unbedeutenden, im übrigen wesentlich auf Lamberts Organen sich stützenden institutiones Logicae von Havichorst. Münster 1776, p. 183—212. Derartige Abschnitte bieten aber nicht so fast eine Kritik des Erkenntnisvermögens als solchen, als vielmehr kritische Regeln über die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses, Buches einer Überlieferung u. s. f.

würden dem menschlichen Geiste doch niemals offenbar werden," sowohl beim geistig Seienden, wie beim körperlichen. Wir können sie nur aus wenigen Attributen, Eigenschaften und Erscheinungen in gewisser Weise zusammenlesen (colligere) und umschreiben. Jedenfalls wird uns durch die scholastischen definitiones essentiales, durch die qualitates occultae das Wesen der Dinge nicht näher gebracht.[1]) Wie dieses unserer Erkenntnis unzugänglich ist, so bringen wir es auch bezüglich der Unsterblichkeit der Seele, einem Thema der rationalen Psychologie, auf philosophischem Wege nur bis zur Wahrscheinlichkeit, nicht aber zur Gewissheit.[2]) Und Stattler führt in der rationalen Theologie die traditionellen Beweise für das Dasein Gottes zurück auf den ontologischen Beweis und betont, dass erst durch den letzteren die übrigen ihre Giltigkeit erhalten.[3]) Bereiten derartige Erörterungen schon auf die Kritik der reinen Vernunft vor, so andere nicht minder. Dazu gehört eine von der bisherigen verschiedene Deutung des Wesens der Logik. Die ältere Philosophie stellt die drei stereotypen Thätigkeiten auf: apprehensio, iudicium, ratiocinium, und betrachtet sie in formaler Hinsicht. Jetzt aber wird die Logik zur Lehre vom richtigen Verstandesgebrauch: logica est facultas rationalis dirigens intellectum in inquirenda riteque et ordinate aliis proponenda veritate.[4]) Darin ist aber auch bereits die Forderung einer Methodenlehre eingeschlossen, eine Aufgabe, welche die Scholastiker nach der Meinung ihrer Gegner aus dem 18. Jahrhunderte sich nicht einmal gestellt haben sollen.[5]) Dass ferner bei den Männern, denen Philosophie und Theologie so innig verbunden waren, die Betrachtung über Wissen, Glauben, Meinen stets sich findet, ist leicht begreiflich, auch wenn man vom Ein-

---

[1]) Merz a. a. O. praefatio; ferner § 32; a. a. O. Anm. b) urteilt M. über die scholastischen Philosophen . . . proh quam pessime eiusmodi philosophi veram rerum naturam inani vocabulorum apparatu simulandum existimant; et tamen frendent, si cui cordato his battologiis bilem stomachumque moderi videant.

[2]) a. a. O. § 43: plures et quidem optimae notae rationes . . . animam humanam natura sua sive ab intrinseco esse immortalem evincunt, quamvis puro philosopho ad omnem evidentiae acribiam demonstrari non valet.

[3]) Anti-Kant § 299.

[4]) Merz a. a. O. § VIII.

[5]) cf. Merz a. a. O. § 29. Zehrle a. a. O. § 57 mit den dort angeführten Belegen.

flusse eines Cartesius, Leibniz, Wolf absehen wollte. Mochte die Kritik der reinen Vernunft in der transscendentalen Logik, in der Methodenlehre und im zweiten Hauptstück derselben vom Meinen, Wissen und Glauben eine ganz andere von den bisherigen Lehren verschiedene Antwort geben, so waren doch auch in Süddeutschland die Geister für die kritische Philosophie vorbereitet, ja durch die Bewegung im eigenen Lager ihr entgegengeführt.

Aus dieser Thatsache lässt sich auch verstehen, warum in Süddeutschland die Schriften Kants mit nicht geringerer, ja vielleicht sogar mit grösserer Begeisterung aufgenommen wurden als im Norden. Sie kamen einem Bedürfnis der Geister entgegen, „mancher zwar ahndete, und alle hofften es, doch keiner wusste, ob endlich der Tag erwachte.“ [1]) Ein Blick auf diejenigen Punkte, welche den süddeutschen Denkern an der kritischen Philosophie besonders gefielen, kann das eben Gesagte nur bestätigen. Maternus Reuss[2]) führt i. J. 1789 als erstes auszeichnendes Merkmal des Kantischen Forschens an das Aufgeben aller Autorität in der Philosophie. „Schon vor 43 Jahren[3]) hat Kant gewagt, das Ansehen der grössten Männer, wenn es ihm bei der Erforschung der Wahrheit im Wege stand, wegzuräumen; waren es gleichwohl Leibniz, Wolf, Bernoulli und Bülfinger . . . Und von diesem Wege liess er sich nicht irre machen, nicht durch die Furcht, den grössten Männern zu missfallen, nicht aus Furcht vor dem grossen Haufen, über dem das Vorurteil und Ansehen grosser Männer annoch eine grausame Herrschaft führe.“ Es ist überaus vielsagend, dass der süddeutsche Ordensmann gerade diesen Umstand als erstes Merkmal des Kantischen Denkens betont. Als ein weiteres Verdienst wird gerühmt, dass Kant gegenüber den „Vielwissern, die ihre metaphysischen Gläser so fleissig und vertieft nach jenen ausser den Grenzen des menschlichen Verstandes liegenden Gegenden richten,“ nunmehr die wahren Grenzen unserer Erkenntnis festgestellt hat. Diese neue „Theorie schränkt unser Erkennen bloss auf Gegenstände ein, die der Sinnlichkeit gegeben werden können, und folglich alle

---

[1]) cf. unten Ode 1.

[2]) Soll man auf katholischen Schulen Kants Philosophie erklären? Würzburg 1789. § I.

[3]) In der Schrift: Von der wahren Wertschätzung der lebendigen Kräfte u. s. w.

Erkenntnis von Dingen an sich selbst und ausser der sinnlichen Vorstellung für unmöglich erklärt.“ Dies leistete „die Kritik der reinen Vernunft, in welcher Kant eine neue, bisher ganz ungekannte Quelle der menschlichen Erkenntnis entdecket, nämlich die reine Sinnlichkeit, auf welche sich der Verstand in seinen wesentlichen Wirkungen bezieht . . . Anschauung liefert den Inhalt — Verstand die Form des Begriffes, so dass es ohne Zusammenwirkung der reinen Sinnlichkeit, der Empfindung und des Verstandes keine Erkenntnis eines wirklichen Gegenstandes geben kann.“ [1]) „Da ferner die alleinigen Materialien, woran die Vernunft ihr formales Vermögen üben kann, Urteile und Begriffe, also Produkte des Verstandes sind,“ so ist es klar, dass Vernunft- und Verstandeshandlungen nur in Beziehung auf sinnliche Dinge Realität haben.[2]) So schien Kant wirklich eine alte Streitfrage unwiderleglich gelöst zu haben. Wie sollten aber nunmehr die alten Wahrheiten von Gott, Seele u. s. w. gerechtfertigt werden? Hier bot der Vernunftglaube mit seinen Postulaten der Unsterblichkeit, Freiheit und des Daseins Gottes den „Vernunftforderungen“ genügenden Ersatz. Glauben ist ein „Fürwahrhalten aus subjektiv zureichenden, aber objektiv unzureichenden Gründen. Er ist ein notwendiger Glaube, wenn die Vernunft zu einem notwendigen Zwecke schlechterdings eines Satzes bedarf, den kein Mensch wissen kann, und den sie doch für wahr zu halten gezwungen ist. Einen solchen treffen wir in unserer Vernunft an . . . ich erkenne Moralität als etwas notwendiges in meiner Natur, ohne welche ihre ganze Würde und mein ganzer Wert dahin sinken würde.“ [3]) Die zur Erreichung dieses notwendigen Zweckes nötigen Mittel fand man in den Postulaten der Vernunft ausgedrückt. Dieser moralische Erkenntnisgrund verhiess den damaligen Theologen und Philosophen Süddeutschlands eine neue Epoche für Religion und Moral. Er erschien ihnen als „die unerschütterliche Grundfeste der Religion.“ [4]) Aberglauben und Schwärmerei sollten mit einem Male gebannt sein: „Hier ist keine gaukelnde Phantasie, keine schwärmende Einbildung, kein Vorurteil meiner Väter, keine religiöse Meinung, nichts von alledem, was mich zum Glauben bestimmt, sondern ganz allein . . . meine

[1]) Reuss a. a. O. S. 13.
[2]) a. a. O. S. 20.
[3]) Reuss a. a. O. S. 23.
[4]) Reuss a. a. O. S. 28.

mir anhängende Natur." Die Reinheit des Kantischen Moralgesetzes galt gewissermassen als Wächter und Bürge für diese reinere Religion.

Der Eindruck, welchen die kritische Philosophie im katholischen Süden Deutschlands hervorrief, muss, soweit sich jetzt noch erkennen lässt, ein ausserordentlich grosser gewesen. Um nur auf weniger Bekanntes hinzuweisen, sei angeführt: „Der kurbayrische wirkliche geistliche Rat von Dufresne schrieb im Jahre 1788 an seinen Freund, den Mediziner Schubaur in München: „Dem Schwankenden, Unbestimmten der einmal angenommenen metaphysischen Systeme kann durch nichts abgeholfen werden als durch Kritik. Sie hat die geschmünkte Unwahrheit verhindert, sich an die Stelle der Wahrheit fest zu setzen." Zugleich ist er überzeugt, „dass Kants Theorie über Raum und Zeit, seine Lehren über Sinnlichkeit und Verstandesbegrenzung fest stehen, dass sie niemand widerlegt hat, auch niemand widerlegen wird, weil das Ganze auf Säulen apodiktischer Gewissheit ruhet, deren Fundamente ebenso unumstösslich sind als die Fundamente der Mathematik." Er hält „Leibnizens Theodicee, Lessings Nathan, Lamberts Organon und Kants Kritik der reinen Vernunft für die grössten Geistesprodukte, die in diesem (d. i. i. 18.) Jahrhunderte in Europa hervorgebracht worden" und behauptet, man lerne aus Kants Büchertiteln mehr als aus ganzen Werken anderer Männer.[1]) Ferneres spricht die oberdeutsche Litteraturzeitung vom November 1788 von den Thesen einer Disputation aus der Benediktinerabtei Sct. Ulrich in Augsburg und bemerkt dazu, dass in denselben „die neuesten Schriften der heutigen Philosophen, sogar der scharfsinnige, so vielfältig abschreckende Kant, glücklich seyn benutzt worden", und setzt hinzu: „Wenn diese Philosophie in den Klöstern einmal die herrschende wird, dann sind sie die wohlthätigsten Institute der Menschheit."[2]) Man sah nunmehr in Kants Schriften die Quelle aller richtigen Erkenntnis nicht bloss für die eigent-

[1]) Epistel an Herrn Schubaur, der Medizin Doktor in München, über den Wert der Kantischen Philosophie. Der Brief ist bezeichnet: Durlach, den 28. April 1788. cf. S. 5. 6. S. 16 f. gesteht Dufresne im „Vorbeigehen", dass ihm Hr. Lessing bei seiner Durchreise in München im Dezember 1776 die Schrift: „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (1763)" sehr nachdrücklich und eindringlich empfahl und seine hohe Meinung für Herrn Kant mit vieler Wärme äusserte."

[2]) cf. Reuss a. a. O. S. 53—54.

lichen philosophischen Disziplinen wie Logik, Erkenntnislehre, Ethik, sondern auch für manche weit entfernter liegende Gebiete. So wurde an der Leichenrede, die Ildephons Schwarz bei der Beerdigung des Abtes von Banz hielt, rühmend hervorgehoben, dass in ihr „kein Prunk sich finde, sondern vielmehr die Eigenschaften, welche Cicero in manchen Stellen seiner Bücher de oratore und Kant in seiner Kritik der Urteilskraft fordere.“ [1]) Dieser eben erwähnte Benediktiner Schwarz, keineswegs ein unkritischer Anhänger Kants, bediente sich in seinem Handbuche der christlichen Religion der Kantischen Philosophie zur Erläuterung der Sätze.[2]) Sartori Tiberius, Professor der Theologie in Salzburg, verkündet den Priestern, selbst den Landgeistlichen, dass auch von ihnen gemäss den Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit Logik, philosophische Moral, Rechts- und Klugheitslehre und auch die neuesten philosophischen Schriften nach dem Geiste der kritischen Philosophie studiert werden müssen mit steter Rücksicht: „Wie wird dadurch Moralität befördert?“[3]) Fingerlos Math., Regens in Salzburg, seit 1801 Stadtpfarrer in Mühldorf a. Inn, später Direktor des Klerikalseminars in Landshut, antwortet auf die Frage: „Wozu sind Geistliche da?“ Nicht zur Verrichtung der Zeremonien, nicht zum Messelesen, nicht zum Lippengebet, sondern zur Beförderung guter Sitten durch Belehrung. Dabei spricht er besonders von der Achtung für das Gesetz als einem Motiv der Handlungen und von der Gesetzgebung der Vernunft und empfiehlt warm die Kantische Philosophie.[4]) Zirkel, Vorstand des theolo-

[1]) Frank, Othmar: Andenken an Ildephons Schwarz († 1794), Würzburg 1795, S. 25|6.

[2]) Schwarz, Ild.: Handbuch der christl. Religion. Bamberg 1793, 3. Aufl. 1803. 3 Bde. Ein Zeitgenosse urteilte darüber: „Es beweist diese Arbeit auch den wohlthätigen Einfluss der Philosophie auf die Religion. Es ist durch dieses Werk der Geist des freieren Denkens in unserer Kirche geweckt.“

[3]) Sartori Tiberius († 13. XII. 1798): Der Theologe nach dem Geiste der neuesten Litteratur und den Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit. Salzburg 1796. Über S. cf. Meusel, Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, Leipzig 1811, Bd. XII. S. 42 Ein hartes Urteil über S. in der Schrift: Über öffentliche Lehranstalten u. s. w. S. 43 ff.

[4]) Wozu sind Geistliche da? Salzburg 1800, 2 Bde. cf. bes. 1. Bd. 1. Abschn. §§ 3—7 und 2. Abschn. Über die Kantische Philosophie: 2. Bd. § 42 ff. bes. S. 49 ff. — Über Fingerlos cf. Felder, Gelehrten und Schriftsteller Lexikon. Landshut 1817. I. Bd. S. 233.

gischen Seminars in Würzburg und später Weihbischof, wählt die Kantische Ethik als Grundlage für die Vorträge an die jungen Kleriker und als Thema für die Predigten in der Karwoche im Jahre 1793.[1]) Hofer Joh. Ev., Prokanzler und Professor in Salzburg, entwickelt in einem eigenen Programm[2]) Kants Ansicht betreffs der moralischen Schriftauslegung, findet sie nicht für bedenklich und erklärt am Schlusse, dass ein mit den nötigen Kenntnissen des Hermeneuten vertrauter Theologe der Kantischen Schule keineswegs der Eichhornschen[3]) Richtung werde folgen müssen. Auch für die pädagogische Litteratur hat die kritische Philosophie „notwendige Zusätze und Verbesserungen" gebracht. Auf die Lehrbücher, in denen noch „der Eudämonism herrscht", wird geringschätzend herabgesehen. Jetzt gilt als neue Idee: Der Zögling soll nicht nach dem verwerflichen Glückseligkeitssystem gebildet, sondern zur Achtung vor dem Gesetze, zur reinen Sittlichkeit, angeleitet werden.[4]) Ja, Johann Kaspar Stephan (geb. 1774), 1792 Reuss' Schüler in Würzburg, veröffentlicht sogar eine Studie „über Kants Idee, das Schreibenlehren betreffend".[5])

Diese skizzenhaften Linien lassen bereits erkennen, wie weit und tief auch im Süden Deutschlands die Kantische Philosophie allmählich vordrang. Sie eroberte sich zum Teile Lehrstühle an den Universitäten — jedenfalls wagte es kein philosophischer und theologischer Lehrer mehr, achtungslos an ihr vorüberzugehen — fand Eingang in die Erziehungsstätten des Klerus, in die Schulen und Zellen der Klöster[6]) und war auch auf dem platten Lande nicht

---

[1]) „Predigten über die Pflichten der höheren und aufgeklärten Stände." Würzburg, Stahel 1793. Sie wurden z. T. von Prof. Berg, z. T. von Zirkel gehalten (Pr. 3, 5, 7). cf. hierüber auch: Kritik über gewisse Kritiker (Augsburg 1795, Beilage No. 9, 11, 14, 15, 17, bes. No. 19), wo von Zirkel die Rede. Die gen. Zeitschrift war das Organ der Ex-Jesuiten. cf. Schwab, Franz Berg, Würzburg 1869, S. 210; 285 ff. Über Zirkel, Ludwig: Weihbischof Zirkel, Paderborn 1904.

[2]) De Kantiana s. Scripturae interpretatione, Salisburgi 1800.

[3]) Eichhorn (1752—1827), Professor in Jena.

[4]) cf. unten Ode 3 Anm. b.

[5]) Über diese gesamte, jetzt noch auffindbare Litteratur wird die Studie: Kant in Süddeutschland, in den „Kantstudien" ausführlich berichten.

[6]) Allerdings kommt J. Salat in seiner Studie „Über den Beifall, den die Kantische Philosophie bei Schwärmern und Mönchen gefunden haben soll" (cf. Philosophisches Journal, herausgegeben von Fichte und Niethammer, Bd. 9, v. J. 1798) zu dem Ergebnis: „Soviel ist wohl entschieden ausgemacht, dass die Kantische Philosophie bei Schwärmern, aber

unbekannt. Als die preussische Regierung eine katholisch-theologische Fakultät in Königsberg i. Pr. errichten wollte, erging u. a. ihr Ruf an Mutschelle, damals Pfarrer in Baumkirchen bei München, einen durch seine Hefte „über die Kantische Philosophie", durch die „philosophischen Gedanken und Abhandlungen, meist moralischen Inhalts, auch mit Rücksicht auf die kritische Philosophie[1]) wohl bekannten Kantianer. Und von einem Amtsbruder und Nachbar Mutschelles, nämlich Socher, damals Pfarrer in Oberhaching, später Professor an der Universität Landshut, soll Kant gesagt haben: „Von allen meinen Schülern hat mich keiner so gut verstanden als ein armer Pfarrer bei München."[2])

Um diese einleitenden Bemerkungen über die Kantische Bewegung in Süddeutschland zu vervollständigen, sei zum Schluss noch bemerkt: die wichtigsten Centren der kritischen Philosophie im Süden waren Salzburg, Bamberg, Würzburg,

---

nicht als solchen, und nur einigen Beifall erhalten, sie bei Mönchen als solchen gar keinen Beifall gefunden hat" (a. a. O. S. 83). . . . Jene Mönche, die im Publikum als Kantianer . . . bekannt geworden, sind junge Männer, welche der Aufklärung huldigten und die Kantische Philosophie, die gerade in die Zeit ihrer Aufklärung und ihrer Thätigkeit fiel, mit Wärme ergriffen, aus dem natürlichen Grunde, weil das Neue reizt, weil die neue Philosophie besonders gerühmt wurde, und weil sie ihrem Trieb nach Thätigkeit einen würdigen und angemessenen Gegenstand darbot. . . . Es waren junge, aufgeklärte Männer, welche der Kantischen Philosophie die Erstlinge ihres Fleisses und ihrer reiferen Thätigkeit brachten, nicht Mönche, die einen natürlichen Abscheu vor aller Philosophie haben" (a. a. O. S. 77 ff). Inwieweit dieses Urteil zutrifft, und wie überhaupt die Kantische Philosophie von den Mönchen in Süddeutschland aufgenommen, von anderen aber auch bekämpft wurde, wird ein späterer Bericht genauer untersuchen.

[1]) 1. Aufl. 1793; 2. Aufl. führt den Titel: Vermischte Schriften von Sebastian Mutschelle.

[2]) cf. Die Grenzboten 1899 No. 17 S. 192. Leider stützt sich diese Bemerkung nur auf sekundäre Quellen. Betrachtet man aber die Art und Weise, wie Socher in seinem „Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant" (München 1801, S. 322 ff., bes. S. 327 ff.) die Kantische Philosophie beurteilt, so möchte man allerdings jene angebliche Äusserung Kants für mehr als blosse Dichtung halten. — An der Universität Landshut bildete Socher mit seinem Kollegen Reiner und mit Fingerlos, dem damaligen Direktor des Priesterseminars, das Haupt der Kantischen Partei gegenüber Sailer und Zimmer, die sich an Schelling anschlossen und gegenüber J. Salat, der sich mehr Jakobis Philosophie näherte. — Den ersten Hinweis auf Socher verdanke ich Herrn Dr. phil. Anton Koch in Augsburg.

Mainz. Unter den Klöstern ist besonders Banz zu nennen, dessen Mönche in ihren Litteraturblättern mehrere Abhandlungen „über die Wichtigkeit des Studiums der kritischen Philosophie“ boten. Unter den Zeitschriften vertrat die oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung die neuere Richtung der Philosophie. Schon aus dem Jahre 1788 findet sich die Erklärung:[1]) „Wir möchten gern zum Studium der Kantischen Philosophie, das in unserer Gegend noch wenig betrieben wird, aufmuntern.“ Auch die „Würzburger gelehrten Anzeigen“ standen dem Kritizismus nicht ablehnend gegenüber. Die von Freiburger Professoren herausgegebene Zeitschrift „der Freimütige“ war zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie gegründet.[2])

Wer zuerst Kants Lehre in Süddeutschland beachtete, aufnahm oder bekämpfte, lässt sich schwer mit Bestimmtheit angeben. Es scheint, dass erst mit dem Jahre 1788 die eigentliche Bewegung einsetzte. Stattler z. B. bekennt, dass er von der Kritik der reinen Vernunft nichts wusste und hörte bis gegen die Mitte des Jahres 1787.[3]) Zu den frühesten Vertretern gehört jedenfalls Georg Eduard Daum, Professor in Bamberg. In seinen „philosophischen Thesen“ verrät er frühzeitig Kenntnis der Kantischen Schriften. Ihm wird nachgerühmt: „Zu einer Zeit, wo der Obskurantismus in jeder Silbe der Kantischen Schriften Verführung und Ketzerei witterte, eröffnete er mit freiem und unbefangenem Blicke die ersten Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft.“[4]) Jäck erwähnt, schon mehrere Jahre vor Änesidemus, welcher sich durch seine Dunkelheiten und Erläuterungen über Kants Kritik einen so grossen Ruhm in der gelehrten Republik erworben, habe Daum über denselben Gegenstand noch deutlicher und gründlicher, obgleich nur in der Kürze, sich ausgesprochen.[5]) Bei der Mehrzahl dieser Vertreter der kritischen Philosophie in

---

[1]) S. 1035.

[2]) Vom Jahre 1782—87. Als Fortsetzung nach dem Verbot der Zeitschrift veröffentlichte Ruef 1783—93 die „Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neueren Philosophie“. cf. übrigens: Schreiber: Geschichte der Albert Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau 1857, 3 Teile, 3. Teil S. 187.

[3]) cf. Huber Gg. a. a. O. S. 22.

[4]) cf. Weber, Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstifte Bamberg 1880, S. 223.

[5]) Jäck, Pantheon, Bamberg 1812. S. 356.

Süddeutschland ist indes zu bemerken, dass sie die Lehren Kants nicht immer echt und unvermischt wiedergeben. Gar oft enthalten derartige Schriften eine Synthese von Gedanken aus Kant und Reinhold, wozu später noch Fichte kommt. Am reinsten trugen wohl Socher und Mutschelle die Kantische Lehre vor, am erfolgreichsten aber vertrat sie vielleicht Maternus Reuss.[1]) Ein Schüler dieses Letzteren war auch der Autor der „Dichterischen Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie".

II.
Graf von Benzel-Sternau.

Karl Christian Ernst Graf von Benzel[2])-Sternau ward geboren zu Mainz am 9. April 1767. Der junge Karl Christian widmete sich, wohl den Anschauungen seines Hauses folgend, der juristischen und staatswissenschaftlichen Laufbahn. Er studierte an der Universität Würzburg und hörte dort auch den berühmten Vertreter der Kantischen Philosophie, Maternus Reuss. Nach Vollendung der Studien trat Graf von Benzel zunächst in kurmainzische Dienste und stieg rasch von Würde zu Würde empor. 1791 wurde er Regierungsrat zu Erfurt, 1803 kurerzkanzlerischer Staatsrat zu Regensburg und 1804 geheimer Staatsrat. Im Jahre 1806 trat er in badische Dienste über, wo er vorerst zum Direktor der Generalstudienkommission und geheimen Rat, 1808 aber zum Ministerialdirektor des Innern und 1810 zum Obergerichtspräsi-

---

[1]) Mit Recht bemerkt Schwab: a a. O. S. 376 ff. „Reuss gewann durch seine Reise, die er mit Hilfe eines Stipendiums (seines Bischofs) Franz Ludwig nach Königsberg zu Kant im Herbst des Jahres 1792 unternahm, einen eigenen Nimbus in den Augen seiner Zuhörer." — Reuss † 26. 9. 1798. „Sein Nachfolger und Vertreter der kritischen Philosophie ein volles Menschenalter hindurch war Dr. Metz, ein trockner, aber klarer mathematischer Kopf, der jedoch auch, wie Reuss, mehr an dem Buchstaben und den Formen der Lehre Kants hängend, nur einen Gypsabdruck der Philosophie Kants seinen zahlreichen Schülern zu bieten vermochte." Schwab a. a. O. S. 377. Dieses Urteil ist nicht ganz richtig. Reuss bot vielmehr die Kantische Lehre z. T. im Sinne von Reinholds Philosophie.

[2]) In den früheren Schriften ist stets Benzel geschrieben, in den späteren, gegen Ende der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts verfassten jedoch Bentzel. Die „Dichterischen Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie" sind von Benzel gezeichnet.

denten in Mannheim ernannt wurde. Das Jahr 1812 sah ihn als Staatsminister von Frankfurt. Da jedoch dieses Grossherzogtum von den Verbündeten am 6. November 1813 unter eine provisorische Verwaltung gestellt wurde, und der Grossherzog Karl Theodor Freiherr von Dalberg freiwillig resignierte, zog Benzel sich in das Privatleben zurück. Er lebte zumeist auf seinem Besitze Emrichshofen bei Aschaffenburg in Bayern oder auf seinem Landgute bei Erlenbach am Zürichersee, das er seiner Gemahlin zu Ehren Maria-Halden nannte.[1]) Auch in der Zeit der Muse schenkte er den politischen Fragen grosse Aufmerksamkeit, wie seine Schriften bezeugen. Als Abgeordneter nahm er noch in den Jahren 1825—28 regen Anteil an den Verhandlungen der bayerischen Kammer, eine Wiederwahl lehnte er jedoch im Jahre 1831 entschieden ab. Seiner eigenen politischen Anschauung gab er Ausdruck in der von ihm redigierten kurzlebigen Zeitschrift: „Vaterlandsfreund". Eingehender sprach er sich aus in seinen „Baiernbriefen, oder Geist der vier ersten Ständeversammlungen des Königreichs Baiern. Herausgegeben am Vorabend der 5. Ständeversammlung." Stuttgart 1831. In diesen 180 Briefen über die Kammerverhandlungen der Jahre 1819, 1822, 1825, 1828 zeigt Benzel sich als scharfen Beobachter der damaligen Zustände. Die bittere Kritik, nicht selten mit einem Stich ins Satirische, bekundet eine herbe Stimmung des Verfassers, — vielleicht ein Nachklang der Katastrophe vom Jahre 1813. Bedeutender als in seinen politischen Schriften ist Benzel in seinen Dichtungen und Romanen. Als Dichter hat er ein Anrecht auf Unvergesslichkeit.[2]) Freilich seinen Schauspielen und Lustspielen fehlt die Konzentration; das eigentliche Talent, seine erzählende Kunst, drängt die dramatische Kraft in den Hintergrund. Doch bieten die Lustspiele Weiss und Schwarz (1825), Das Hoftheater von Barataria oder Sprichwörterspiele (4 Bde. 1828), Mein ist die Welt (1831) vieles Humorvolle. Die Schauspiele: Der Geist von Canossa (1839), Die jüngsten Feigenblätter (1840) verfolgen neben rein dichterischen Absichten noch andere Tendenzen. Seinen litterarischen Ruf be-

[1]) cf. Neuer Nekrolog der Deutschen. 27. Jahrg, 1849. S. 636. Hier findet sich das beste, wenn auch keineswegs vollständige Verzeichnis von Benzels Schriften.

[2]) In den modernen Litteraturgeschichten ist Benzel fast gar nicht erwähnt. Daher schien es Pflicht, seiner hier etwas ausführlicher zu gedenken.

gründete Benzel durch das Werk: „Das goldene Kalb"; eine Biographie. 4 Bde. Gotha 1803. 2. Aufl. 1804. Onkel Klarfeld giebt aus dem reichen Schatze seiner Lebenserfahrungen dem Neffen Alfred Belehrung und Winke. Die Tendenz des Ganzen zeichnet am besten „des Oheims Prolog oder Epilog". — — „Und er hatte gelebt und sah, was das Leben war, und was es sein könnte. Und es jammerte ihn die schöne Welt voll des Gesindels, und die aufblühenden Jünglinge und Jungfrauen jammerten ihn sehr unter dem Gesindel, so wie auch die Guten, die da blühten, und auch die, welche schon verblüht hatten. Da sprach er: Ich will einmal helfen, was ich vermag, auf dass es besser werde, wenn das möglich ist. Und er griff nach der Geisel und hieb auf das Gesindel und zeigte dabey den Aufblühenden himmelwärts, und auch den Guten. Und das Gesindel schrie laut und fluchte ihm: aber die Guten und auch der Aufblühenden etwelche verstanden ihn. Das aber war ihm Labsal." Oheim Klarfeld schwingt die Geisel unbarmherzig und trifft dabei die Fürsten, die hohen Staatsbeamten, das Hofleben, besonders die Frauen, aber auch die geistigen Strömungen der Zeit, wie Theologie und Philosophie. „Einige wollen, weil das Denken nur stolz mache, wäre es am besten, wenn sich die Vernunft, den Bauch auf dem Boden und den Kopf in der Kapuzze vor der Theologey humilire, wie der Noviz vor dem Prior, wobey nur der kleine Unterschied ist, dass sie nicht wie dieser das tröstliche Surgat zu hören bekommt." Von der Philosophie sagt der Onkel zum Neffen: „Die Philosophie, Herzensjunge, ist die Buhlerin des menschlichen Geistes, so eine Art von Aspasia, Lais oder Ninon de l'Enclos. Alles drängt sich an sie, um sie, ganz ohne Erhörung gehen wenige: aber der Grad des Genusses ist das Werk des Geniessenden selbst. Sie wird die Geliebte des Genies, die Maitresse der Eitelkeit, die Freundin des Menschenverstandes: aber der Abderite, der sie zu seiner langweiligen Hausfrau machen will, muss abziehen oder heyratet ein Kammerkätzchen statt der Gebieterin. Suche sie abwechselnd zur Geliebten, zur Freundin, und dir wird wohl sein! Wäre der menschliche Wille gewöhnlich nicht stärker in der Pantomime als in der eigentlichen Handlung, so wäre die Philosophie fruchtbar wie keine Mutter auf der weiten Erde. Aber da steckts!" — Diese Biographie des goldenen Kalbes erschien anonym, und die meisten der in gleicher Tendenz gehaltenen nachfolgenden Schriften trugen nur die Bezeichnung: „Vom Verfasser des goldenen Kalbes" (oder sind anonym heraus-

gegeben). Es seien genannt: Lebensgeister aus dem Klarfeldschen Archiv, 4 Bde., (1805), Gespräche im Labyrint (1805), Proteus oder das Reich der Bilder (1806), Titania oder das Reich der Märchen (1807), Morpheus oder das Reich der Träume (1807), der steinerne Gast, eine Biographie (1808), Pygmäenbriefe (1811), der alte Adam (1819), Anti-Israel; eine Vorlesung in der geheimen Akademie zum grünen Esel als Antrittsrede gehalten, (Aarau 1819). Alle diese Werke sind reich an Stellen köstlichsten Humors, packender Ausdrücke, scharfer Beobachtung und treffender Schilderung, so dass man unwillkürlich an Jean Paul erinnert wird. Aber es finden sich auch pessimistische Züge, und manche Gedanken dürften auf den späteren Konfessionswechsel Benzels einiges Licht werfen. Auch die Mängel der Werke des Dichters finden sich hier: breite Anlage und wenig innerer Fortschritt. — Ferner war Benzel als Übersetzer thätig. So übertrug er Dalbergs Schrift: „Perikles, über den Einfluss der schönen Künste auf das öffentliche Glück“ [1]) (1806) aus dem Französischen, übersetzte

---

[1]) Diese sieben Gespräche, welche mit einer Apotheose Perikles' schliessen, charakterisieren trefflich das philosophische Zeitalter. Der Philosoph Anaxagoras vertritt in Wort und That die Bedeutung des Schönen für das öffentliche Glück. Im ersten Gespräche betont er Euripides gegenüber, welcher blos dem Drama erzieherische Mission zuerkennt, auch den Wertgehalt des Lustspieles. Im zweiten Gespräch wirkt der Philosoph auf Perikles ein, dass dieser nicht bloss auf die äussere Machtstellung Athens durch Kriege bedacht sein möge, sondern auch auf Schmuck und Zierde der Stadt durch Kunstbauten. Im dritten Gespräche beruft der nunmehr überzeugte Perikles Phidias zum Bau der Burg und des Parthenon. Phidias übernimmt die Oberleitung. Im vierten Gespräche antwortet auf Phidias' Anfrage Anaxagoras, wie er sich die Ausschmückung des Tempels denke. Im fünften Gespräche legen Phidias, Mnesias und Alkamenes ihre ästhetischen Anschauungen dar. Im sechsten Gespräche empfiehlt der bereits kranke Perikles dem ungestümen, nur auf Kriege und Eroberungen bedachten Alcibiades den Wert der schönen Künste: „Ich finde die Quelle der Veredelung der schönen Künste in ihrer Verbindung mit der öffentlichen Nützlichkeit.“ Auch gesteht Perikles: „Vieles verdanke ich der Weisheit des Anaxagoras, der meine Ideen berichtigte.“ Das letzte Gespräch zeigt Aspasia und den sein nahes Ende voraussehenden Perikles. „Umsonst versucht' ich es, spricht er, ihn — Alcibiades — von den weit umfassenden Entwürfen abzubringen.“ Aber „die sanfte Freundschaft vermag sein Feuer zu beruhigen und ihn vom Irrwege zurückleiten.“ Darum möge Aspasia dem jungen Manne ihre Freundschaft gewähren! So schliessen die Gespräche mit einem charakteristischen Zuge des Zeitalters der Aufklärung, mit der Ansicht vom „wohlthätigen Umgange mit dem

Corneilles Cid (1811) und Youngs[1]) Nachtgedanken (Frankfurt a. M. 1825), welche bereits auf die immer ernster werdende Stimmung Benzels hinweisen. Jedenfalls hat der Übersetzer durch sein Werk Anteil an jenem Einfluss, welchen die „Nachtgedanken“ auf die deutsche Litteratur ausgeübt haben.

Ein weiterer Zug aus Benzels Leben verdient noch hervorgehoben zu werden, gerade zu einer Zeit, wo Deutschland eine würdige Jahrhundertfeier für Schiller geboten. Benzel war ein grosser Verehrer dieses idealen Dichters. Als Schiller starb, veröffentlichte Benzel eine Schrift: Schillers Feier; seinen Manen durch seinen Geist. (Regensburg 1806.) Den Grundgedanken der Dichtung enthüllt das Vorwort: „Laut schallet unsere Klage um den grossen Verklärten; wir blicken in tiefer Trauer dem Verschwundenen nach, und herbe Thränen fliessen.

Da entfaltet sich das Doppelleben des Genius vor uns.

Lichte Wolken tragen ihn aus dem ewigen Reiche des Ideals zur Erde, den harrenden, den weihenden Künsten entgegen. Die längst geahnte erkennend, folgt er den Versöhnenden in die Schranken der Wirklichkeit, und die Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande spricht sich im Schaffen aus. —

Unendliches Leben ruft er in die Beschränktheit: was er sinnend im geheiligten Busen trägt, verkünden hohe Erscheinungen, und die Künste feiern Schöpfung in Glorie im Einklang.

Dem Schaffenden tritt freundlich die Zeit entgegen: aus den verschwindenden Schranken winkt sie ihn nach seinem Himmel zurück.

Er scheidet entzückt, die Erde bleibt sein Tempel, „er hat ihn mit Göttern bevölkert.“

---

schönen Geschlechte“. Dalberg, Kurfürst von Mainz und später Grossherzog von Frankfurt a. Main, Bischof von Konstanz und Regensburg, war eine ästhetisch-philosophisch veranlagte Natur. Die Moral betrachtete er vom ästhetischen Gesichtspunkte aus. Grosse Herzensgüte wird ihm mit Recht nachgerühmt. Sein politisches Verhalten war wenig glücklich. cf. Beaulieu-Markonnay: Karl von Dalberg, 2 Bde., Weimar 1879.

[2]) Young Edward, englischer Dichter 1681—1765. Ob des Todes seiner Frau schrieb er seine nachmals so berühmte Dichtung: The complaint, or night thoughts, London 1742. Es sind schwermütige Betrachtungen über Tod und Unsterblichkeit. Sie wurden eine Lieblingslektüre der damaligen Zeit. Benzels Übersetzung sucht das Versmass des Urtextes nachzuahmen. cf. Barnstorff, Youngs Nachtgedanken und ihr Einfluss auf die deutsche Litteratur. 1895.

Sanfter schallt unsere Klage um den grossen Verklärten; wir blicken sehnsuchtsvoll dem Verschwundenen nach, und süssere Thränen fliessen.“ Dieser trefflichsten Würdigung Schillers entspricht die dramatische Ausführung. Der Chor der Künste, Poesie, Musik und Schauspielkunst, tritt auf, — wobei jede mit Worten aus Schillers Dichtungen sich einführt —, huldigen dem herabschwebenden Genius und reichen ihm ihre Attribute. Hierauf spricht der Genius:

„Aber wem der Götter bringen
„Wir des Liedes ersten Zoll?“

Nun erscheinen nacheinander die Heldengestalten aus Schillers Dramen und sprechen je eine ethische Sentenz aus. Am Schlusse wird der Genius von der Zeit dem Irdischen entrückt, und der Chor klagt:

„Es rinnet der Thränen
Vergeblicher Lauf,
Die Klage, sie wecket
Die Toten nicht auf . . .“

Die ganze Feier ist ein mosaikartiges Gefüge herrlicher Stellen aus Schillers Dichtungen, und sicherlich wird der Zweck des Ganzen, die Huldigung des Dichters, in eigenartiger Weise erreicht. — Ein Jahr später bot Benzel nochmals eine Weihegabe: „Gemmen, Taschenbuch für Schillers Freunde auf das Jahr 1808. Vom Verfasser des goldenen Kalbes.“ Es ist dies ein Kalender auf das Jahr 1808. Aber wie in den gewöhnlichen Kalendern an den einzelnen Sonntagen das betreffende Evangelium angezeigt ist, giebt Benzel hier die Überschrift eines der Kapitel, welche dem Kalendarium beigefügt sind. Diese Lehrstücke tragen ein Motto aus Schillers Dichtungen und behandeln in anziehender Form irgend einen ethischen Gedanken.

Ein Ereignis aus Benzels Leben muss endlich der Vollständigkeit wegen angeführt werden. Benzel war in der katholischen Religion erzogen und trat im Alter von sechzig Jahren zum Protestantismus über. Es fehlt uns an den nötigen Belegen, um die diesbezügliche psychologische Entwicklung Benzels lückenlos verfolgen zu können. In seinem Briefe vom 24. Juni 1827,[1]) worin er die Stadtpfarrer Dr. Kirchner und Dr. Friedrich zu

[1]) cf. Paulus Dr. Heinrich Eberh. Gottl., Sophronizon, Zeitschrift. 11. Bd. Heft 3 (Jahrg. 1829), S. 123 ff.

Frankfurt a. Main um die Aufnahme in die evangelische Gemeinde bittet, schreibt er: „Seit ich wahrhaft denke, war ich nur Christ durch und für das menschensatzungsfreie Evangelium, den Gegenstand meiner Liebe, Erwägung und Verehrung; — hieraus folgt von selbst, dass ich dem Wesen nach schon längst den Katholizismus verliess.“ Mit Dr. Friedrich leitete hierauf Benzel die Zeitschrift: Der Protestant. Die Beiträge[1]) aus Benzels Feder in den Jahren 1829 und 1830 bekunden in kraftvoller, ja zuweilen fast poetischer Sprache Unmut und bittere Stimmung des Autors. Unter den ihm anstössig erschienenen Lehren befinden sich besonders jene, welche um die Wende des 18. Jahrhunderts in der Litteratur vielfach erörtert wurden.

Benzel tritt uns in seinen Schriften als eine dichterisch veranlagte Natur entgegen, voll Freimut und Sinn für Schönes und Gutes. Der tiefe Ernst steigert sich zuweilen bis zum Schwarzsehen und lässt dadurch das Urteil der Kritik ungerecht werden. Philosoph war Benzel nicht, jedenfalls nicht ein Abderite, welcher die Philosophie sich „zur langweiligen Hausfrau“ machen will. Philosophie war jedoch Benzels Jugendfreundin und „ganz ohne Erhörung ging auch er nicht von ihr“. Seine Erstlingsschrift: „Über das Verhältnis der thätigen und leidenden Kraft im Staate zu der Aufklärung“[2]) kann etwa eine rechtsphilosophische Studie genannt werden. Sie ist zur Verteidigung der Aufklärung geschrieben, aber jener Aufklärung, welche sich die damaligen vornehmen Kreise dachten. „Tausend Stimmen klagen die Aufklärung als ursprüngliche Quelle jener Unruhen an, die in den neuesten Tagen so gewaltsame Zerstörungen zur Folge haben. Ihre Feinde treten nun mit verjüngten Kräften auf und lesen in ihren Begebenheiten die längst vorhergesehene Erfüllung ihrer trüben Weissagungen“ (S. 10). Allein „nicht Aufklärung, diese Mutter des wahren Menschenglückes, wohl aber ihr fehlerhafter Gebrauch giebt jenen traurigen Erscheinungen den Ursprung“ (S. 11). Benzel denkt sich nicht eine Aufklärung durch gewaltsame Revolutionen, sondern so, dass sie eine allmähliche, aber in ihren Folgen um so dauerhaftere und nützlichere Umstimmung hervorbringt, ohne wirk-

[1]) Aus dem Jahre 1829 cf. bes. die Beiträge S. 25, 181, 457, 705, aus dem Jahre 1830 bes. S. 43, 332, 483, 720.

[2]) Über das Verhältnis der thätigen und leidenden Kraft im Staate zu der Aufklärung. Bei Veranlassung der neuesten Unruhen. Frankfurt a. M. 1790. Anonym erschienen.

lich bestehende Verfassungen zu kränken und zu zerreissen (S. 12). In diesem Sinne sucht auch der Autor sein Thema durchzuführen. In jeder Verfassung giebt es, wie das erste Kapitel erklärt, eine thätige und eine leidende Kraft. „Leidende Kraft im politischen Sinne ist die Kraft, die sich unter Vorschriften der Ausübung beugen muss, unter Gesetze. Doch beugt sie sich nur in Ansehung gewisser Punkte. Die übrigen bleiben der Willkür des Einzelnen überlassen wie vorher; mithin bleiben sie immer noch Kraft, der Selbstthätigkeit nicht entzogen, wohl aber nach ihrem Zwecke geleitet. Die neu entstandenen Vorschriften, und vielleicht der Älteste der Horde, der Patriarch, der Emir, der deutsche Graf (die Sache bleibt auch bei verändertem Namen dieselbe), welcher auf ihre Befolgung wachen soll, bilden die thätige Kraft“ (S. 16). Nur für diese ziemt sich absolute Aufklärung, d. h. „deutliche und zweckmässige Einsicht aller unserer Verhältnisse“. Der leidenden Kraft ist jedoch nur die relative Aufklärung angemessen: es genügt die Einsicht in die Standespflichten, die Landesverfassung, dis ökonomischen Gewerbe und Handelsverhältnisse.

Weit mehr als in dieser seiner ersten Studie bewegt sich Benzel auf philosophischem Gebiete in den „Dichterischen Versuchen über Gegenstände der kritischen Philosophie“. Sie beweisen, dass er seinen Lehrer, Maternus Reuss, vorzüglich erfasste und in einem Alter von 27 Jahren voll Begeisterung in dem Ideenkreise Kants sich bewegte. Der poetisch spröde Stoff ist in den Oden mit Geschick behandelt. Ein Rezensent anerkennt in der oberdeutschen Litteraturzeitung beim Verfasser Anlage zur Poesie und bemerkt: „Es ist lobenswert, zur Beförderung der kritischen Philosophie, wenn man kann, sein Scherflein beizutragen.“ Doch tadelt er den Mangel „der richtigen Unterscheidung“ und „natürlichen Mischung der Gegenstände“ und wünscht mehr „Reichhaltigkeit der Dichtersprache“. Als der Berichterstatter jedoch erfuhr, der Dichter jener Versuche sei noch „ein Schüler von achtzehn Jahren“, änderte er das Urteil und sagte, der Tadel treffe bloss einen Erwachsenen, aber nicht einen Jüngling; den Verfasser zieren vortreffliche Eigenschaften.[1])

[1]) a. a. O. S. 676 (41. St. 1794). Übrigens beruhte auch diese Mitteilung auf mangelhafter Information. Da Benzel im Jahre 1767 geboren war, und seine dichterischen Versuche 1794 erschienen, so hatte er das 18.

III.

Kurze Charakteristik der Oden.

Die erste Ode (21 Strophen) besingt den „Stifter der kritischen Philosophie". Strophe 1—5 schildern den Zustand der Philosophie vor dem Auftreten Kants. Die Lehre von der Seele, rationale Kosmologie und Theologie — Disziplinen, welche der Dichter mit der Kantischen Brille betrachtet — boten keine wahre Erkenntnis; höchstens Ahnung nach dem Tage der Erkenntnis stieg da und dort auf. Strophe 6—16: Kant erschien als das Tagesgestirn, brachte wahre Erkenntnis, wehrte dem Skeptizismus, stellte ein in der Vernunft gegründetes Moralgesetz auf. Weitere Schilderung der Wirkungen der kritischen Philosophie. Strophe 17—21: Verherrlichung des Namens: „Kant der Architekt der Vernunft".

Geschichtlich von Interesse ist besonders die Äusserung über das Verhältnis der kritischen Philosophie zur Religion. Was hier der Dichter vorbringt, deckt sich vollständig mit der Meinung seines Lehrers Maternus Reuss.[1]) Die gleiche Anschauung kehrt übrigens in der damaligen Litteratur oftmals wieder. Auch Schwab anerkennt in der Biographie von Reuss' Kollegen Berg die diesbezüglichen guten Wirkungen der Kantischen Philosophie.[2]) Die Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, machte damaligen Freunden der kritischen Philosophie einige Bedenken. Sie halfen sich dann wie Benzel: jene Schrift folge nicht direkt aus dem Systeme Kants. Andere dagegen, wie Hofer,[3]) fanden das Prinzip der Bibelauslegung im moralischen Sinne Kants nicht so bedenklich.

Die zweite Ode (17 Strophen) feiert „Raum und Zeit als die reinen Formen der Sinnlichkeit". Raum und Zeit sind Be-

---

Lebensjahr schon lange überschritten. Da er ferner seit 1791 Regierungsrat in Erfurt war, so konnte er auch nicht mehr „Schüler" im Sinne eines Studierenden an der Universität genannt werden.

[1]) a. a. O. § 9 (S. 26 ff.) bes. S. 28: „ich darf den moralischen Erkenntnisgrund die unerschütterliche Grundfeste der Religion nennen" . . . „es ist also offenbar, dass Religion und Moral der Kantischen Philosophie grosse Vorteile zu verdanken haben und dieser keine gegründeten Vorwürfe machen können."

[2]) a. a. O. S. 392.

[3]) cf. oben S. 12.

dingungen und notwendige Voraussetzungen aller Erkenntnis des Vorstellungsvermögens. Dieses selbst aber zeigt Spontaneität; denn auch die Entstehung der Anschauungen erfordert Selbstthätigkeit des Vorstellungsvermögens.[1]) — Geschichtlich ist diese Ode von hohem Interesse. Denn sie lässt erkennen, wie sehr Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens, die auch Reuss berücksichtigte, auf die damalige Philosophie eingewirkt hatte.

Die dritte Ode: Methodologie (15 Strophen) besagt, man muss vernünftig handeln vom Beginn des Vernunftgebrauches bis zum Grabe. Vernünftig handeln heisst aber, handeln nicht nach dem Glückseligkeitsprinzipe, sondern aus Achtung vor dem Gesetze oder aus Pflicht. Hiermit berührt der Dichter jenen Grundsatz der Pädagogik, welcher von den der Kantischen Philosophie ergebenen Erziehern immer wieder als der höchste hervorgehoben wurde.[2])

Die vierte Ode (8 Strophen) gilt der Vernunft als dem Prinzipe der Einheit. Die Vernunft trachtet nach der höchsten Einheit, dem Unbedingten, überfliegt deshalb die Erfahrungen, kann aber auf dem Gebiete des Theoretischen ihr Ziel nicht erreichen, wohl aber auf dem praktischen Felde (Strophe 1—4). Strophe 5—8 enthalten das Lob der praktischen Vernunft.

Das fünfte Gedicht betrifft die Kantische Ethik. „Der oberste Grundsatz der Moral“ kann nicht material, auf Erfahrung gegründet, sondern muss unbedingt, a priori, sein. Und doch herrschte bis zum Auftreten Kants das materiale Glückseligkeitsprinzip mit seinen Unterarten. Im Leben nach der autonomen, sich selbst gesetzgebenden Vernunft liegt die Würde der Menschheit.

Die Schlussode bearbeitet in 10 Strophen wohl den sprödesten Stoff, „die Handlungen der Spontaneität bei Verstand und Vernunft“. Unser Denken trachtet naturgemäss darnach, die höchste Einheit zu erreichen. Diesem Ziele strebt die Spontaneität des Vorstellungsvermögens in drei Stufen zu (Strophe 1—3): auf der ersten Stufe bei der Entstehung der Anschauung. Da hiervon schon in der Ode über Raum und Zeit geredet worden, so übergeht hier der Dichter diese Stufe. Auf der zweiten Stufe äussert sich die Spontaneität in den Formen des Verstandes. Der

---

[1]) cf. unten Ode 6 Anm. a).

[2]) cf. oben S. 12.

Verstand formt den von den Anschauungen gelieferten Stoff und bildet so die Begriffe (Strophe 3—5). Die dritte Stufe erreicht die Spontaneität in den Formen der Vernunft. Hier sucht sie sich der höchsten Einheit zu nähern.[1])

IV.
Dichterische Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie.[2])

Geweiht Seiner Excellenz dem Freiherrn Georg Karl von Fechenbach in Laudenbach, kaiserl. koeniglichem und kurmainzischem geheimen Rathe, Domdechant zu Mainz, Domkapitularen zu Würzburg und Komburg, dem grossen und weisen Beförderer der Wissenschaften als ein Denkmal der innigsten Verehrung von Karl v. Benzel.

Die geringe Anzahl dieser Blätter sei durch ihre Bestimmung entschuldigt; sie sollen nur eine Probe sein, und bei einer Probe kommt ja Qualität, nicht Quantität in Anschlag; überdies sind es blos die Früchte meiner Nebenstunden, die ich mir bei der Menge und Wichtigkeit anderer Wissenschaften, deren Erlernung meine Pflicht fordert, freilich nur kärglich zumessen darf. Ich würde daher nie diesen Schritt gewagt haben, wenn mich nicht das Publikum, und vorzüglich dasjenige, unter welchem zu leben ich so stolz bin, durch seinen, mir schon bei geringeren Versuchen [a]) erteilten gütigen Beifall aufgemuntert hätte.

Ich werde mich glücklich schätzen, wenn diese Gedichte teils zu einer angenehmen Unterhaltung, teils zur Aufmunterung dienen, sich der Untersuchung der Wahrheit ernstlich zu widmen. Die von mir beigesetzten Anmerkungen sollten nur meine Ausdrücke vor Missverständnissen sichern, indem ich niemanden anders als mir selbsten die Auslegung meiner Worte überlassen mochte. Übrigens sei es fern von mir, hier als Lehrer auftreten

---

[1]) Die Oden kommen nebst dem Vorworte und den Anmerkungen des Dichters nach der Ausgabe vom Jahre 1794 zum Abdruck. Die wenigen Änderungen betreffen lediglich einige Archaismen in Orthographie und Interpunktion. Da bereits die historische Stellung der „Dichterischen Versuche“ angegeben wurde, so konnte füglich von einer weiteren Kritik Umgang genommen werden.

[2]) Würzburg 1794 bei F. E. Nitribitt, Universitätsbuchdrucker.

[a]) Ode auf Leopolds II. böhmische Krönung, gedruckt in dem bairischen Landboten 1791; an Franz II. bei seiner Anwesenheit zu Würzburg 1792, und auf den Tod des Kammerpräsidenten von Sickingen 1793.

zu wollen, da ich selbst noch Schüler bin und jede Verbesserung mit Dank annehmen werde: dass ich aber dem ungeachtet diese Versuche lieber mit all ihren Fehlern dem Publikum übergeben, als sie vorher der Feile eines Dritten unterwerfen wollte, wird man mir um so weniger für stolzes Selbstvertrauen auslegen, da sie ganz mein Eigentum sein sollen, damit auch das Urteil, welches man über sie fällen wird, mich ganz allein trifft. Denn dieses entscheide, ob ich meine Erholungsstunden noch fernerhin den Musen nicht ganz entziehen oder sie auf eine andre Art mit besserm Erfolge verwenden soll.

Würzburg, den 23. Januar 1794.

K. G. v. Benzel.

Dichterische Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie.

I.

Der Stifter der kritischen Philosophie.

Einst drückte tiefer Schlummer die Augen und
Den Geist der Menschen, rätselhaft schwammen auf
Ihm Larven tausendfacher Träume,
Führten den einen bis an das graue [a])
Gefild der Vorzeit; so war ich, murmelte
Der Schlafbetrunkene, eh' mich der Staub verbarg:
Der reichte taumelnd nach den Sternen [b])
Wähnte Gesetze dem Welterbauer,
Der sprang im Traume den ungeheuren Sprung
Von der Vernunft in irdnen Gefässen zu
Der Weisheit eines höchsten Wesens;[c])
Jener hob sich auf schwacher Leiter
Ins Meer der Allheit; aber er griff nur Rauch [d])
Und leere Nebel — düster und schweigend hing
Gewitternacht von dem Horizon,
Schauerlich bebten die trüben Morgen

Die folgenden Anmerkungen finden sich im Original.

[a]) Die Lehre von der Präexistenz der Seelen oder ihrem Zustande vor der Geburt.

[b]) Rationale Kosmologie oder Lehre von der Welt a priori.

[c]) Rationale Theologie oder speculative Gotteslehre.

[d]) Ontologie oder die Lehre von den Gegenständen als Dingen an sich. Sowohl diese als die vorgenannten Wissenschaften fallen durch das

Dem Sturm entgegen, einsam und schwankend schwamm
Der Kahn der Denker, mancher zwar ahndete,
Und alle hofften es, doch keiner
Wusste, ob endlich der Tag erwachte.

Doch er erwacht — schon zittert sein Purpur auf
Den Silberfluten, Berge bekrönen sich,
Die Nacht zerreisst, und schon erscheint das
Grosse Gestirn, majestätisch zieht es

Durch blaue Lüfte; Weiser von Königsberg,
Du Stolz der Deutschen! Sprich (ich beschwöre dich),
Wer goss in deine Seele jenen
Sturmwindgedanken und Flammeneifer?

Wer gab dir Riesenarme, um das Gestirn
Aus seinen trägen Angeln zu wälzen und
Mit einem Stosse durch die Sphären
Über das Haupt der erstaunten Menschheit

Hinwegzurollen? oder bepanzerte
Den Marmornacken, der sich dem Niedersturz
Der Wahrheit kühn entgegenstemmte,
Und ihn allein unverzagt zurückhielt?

Du trugst die helle Fackel bis in den Grund
Des Denkvermögens, und die Natur erschrack,
Als tief in ihrer finstern Werkstatt
Plötzlich dein Licht ihr entgegenstrahlte!

Kantische System hinweg, welches zu einer jeden (folglich auch wissenschaftlichen) Erkenntnis nicht nur Begriffe, sondern auch ihnen untergelegte Anschauungen fordert, die uns bei jenen gänzlich gebrechen. Ontologie müsste als Wissenschaft von Dingen an sich, denen gar keine ihnen fremdartige Merkmale ankleben, handeln; solche sind aber die subjektiven Formen der Sinnlichkeit, unter welche jeder Gegenstand, insofern er vorstellbar sein soll, gebracht werden muss; mithin kann ein Ding an sich oder ein solches, dem diese Merkmale fehlen, kein Gegenstand der Erkenntnis, viel weniger einer Wissenschaft werden. Man wird übrigens die dichterische Einkleidung dieser Wahrheit keineswegs einer Geringschätzung der Urheber jener Meisterstücke des Tiefsinns beschuldigen, die selbst Kant immer mit Achtung nennt, und zwar mit Recht; denn auch an Ruinen geht man mit staunender Ehrerbietung vorüber, und wer die Asche eines Helden beschimpfen kann, ist nicht wert, ihn besiegt zu haben.

Du griffst mit kühner Hand in das blaue Rund[e])
Und stecktest triumphierend die Fahne der
Vernunft an Himmel, prächtig weht sie,
Weht uns Erquickung und Schatten nieder.
Schon seh' ich (heilige Ahndungen!)
Den ganzen Erdkreis unter dem siegenden
Panier versammelt, himmlischreine
Religion[f]) und Gesetz und Wahrheit
Sie senken sich wie Silbergewölke in
Dem Abendzephir nieder, und Menschenwohl[g])
Und Fürstenglück enttaut den Lippen,
Ha ihr vernehmt es wie Sterngelispel,

---

[e]) Dass dies nicht mehr und nicht weniger heissen soll als: Kant stellte zuerst ein in der reinen Vernunft gegründetes Moralprinzip auf, zeigt der Ausdruck und noch mehr die Folge.

[f]) Die eigentliche kritische Philosophie kann schlechterdings keines Widerspruchs der Religion beschuldigt werden, indem diese sich vielmehr durch Vernunftgründe mächtig unterstützt und unumstösslich macht. Selbst das neueste Kantische Werk (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) beweiset nichts wider diesen Satz: zwar legen mir Beschränkung meiner geringen Einsichten und Misstrauen auf eigenes Urteil Stillschweigen auf, aber doch kann ich nicht umhin, die Anmerkung anzuführen, welche Herr Professor Neeb[1]) zu Bonn seiner akademischen Rede über Kants philosophische Verdienste beifügt. Jenes Werk (die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft) spricht Kants selbstdenkender Verehrer, kann verworfen werden, ohne dass man seine Philosophie verwirft! Es enthält Gedanken des Mannes, ohne jedoch Resultat aus seiner Philosophie zu sein. Newton, setzt er hinzu, beschäftigte sich in seinem Alter mit Auslegung der Apokalypse, und obschon er diese nicht enträtselte, so zweifelt doch niemand, dass er die Gesetze der Natur erriet.

[1]) (Anmerkung des Herausgebers.) Neeb, Joh. 1767–1843 studierte Theologie und Philosophie zu Mainz, wurde 1792 Professor der Logik und Metaphysik in Bonn. In der Rede: Über Kants Verdienste um die Interessen der philosophischen Vernunft (1794) ist er noch Anhänger Kants. Die Schrift: System der kritischen Philosophie auf den Satz des Bewusstseins gegründet, 1795 (2 Bde.) wurde schon damals als Kommentar zu Reinholds Elementarphilosophie angesehen. Später schloss N. sich an Jacobi und den holländischen Philosophen Hemsterhuis an und bekämpfte Schelling. cf. Hinterlassene Schriften von J. Neeb, Mainz 1846, wo in der Einleitung eine kurze Biographie Neebs sich findet.

[g]) Die Philosophie verdient den Vorwurf nicht, als verursache sie grausame und unmenschliche Staatsumwälzungen. Zwar sucht die in unserem revolutionierendem Zeitalter so zahlreiche Rotte Betrogener und Betrüger den Deckmantel der Philosophie über den Schandflecken ihrer

Sanft wie ein Lautenschlag, süss wie Flötenton:
„Erlöste alle, alle Unsterbliche!
„An Würde[h]) alle gleich, und alle
„Frei durch Gehorsam und durch Gesetze."

Leidenschaften und Eigennutzes zu werfen, und daher kommen sie (wie Kant von anderen bemerkt) mit einem eckelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien aufgezogen, woran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist: aber dies ist kein Verbrechen der Philosophie, sondern ihrer Hochverräter. — Wer Freiheit (so sagt ein neuer parteiloser Schriftsteller) nicht dem Namen, sondern der Sache nach liebt, kann es nicht gleichgültig ansehen, wenn man Absichten und Bestrebungen, eigenen Ehrgeiz unter der Larve einer so ehrwürdigen, allgemein wichtigen Angelegenheit zu verstecken, mit den hochtönenden Worten Despotismus und Sklaverei (ich dürfte auch wohl noch beisetzen, Aristokratismus und Menschenrechte) den misslichsten Schleichhandel treiben sieht. Gewöhnlich erheben jene, welche selbst gerne Despoten wären, am heftigsten ihre Stimme gegen den Despotismus, wie der frömmelnde Heuchler die Sünder verflucht, indessen er selbst lüstern nach der Sünde schielt. (Aretaeus, Für Privatglück und Gemeinwohl) Diese Bemerkung ist tief aus der menschlichen Natur genommen und lässt uns bis in das Innerste des schändlichen, tückischen und boshaften Charakters jener sogenannten Aufklärungs- und Menschenfreunde sehen; denn würden sie wohl so laut und heftig gegen den Despotismus schreien, wenn ihre Maxime, auf welcher sie (davon zeigt ihr Geschrei) hartnäckig beharren, nicht von jener des Regenten verschieden wäre? Und würden sie also mit diesen Gesinnungen und an der Stelle des Despoten weniger eigenmächtig und nach ihrem Kopfe, d. h. despotisch handeln? Verabscheut solch kleine Seelen, nur vermengt die Sache der Leidenschaften und des Wahnsinns nicht mit der guten Sache, welche still und ruhig ist und sozusagen überall hinpasst, und von der schon Cicero sagt, non est inhumana neque immanis neque superba! Handle vernünftig, gebietet die Philosophie; und vernünftig kann jeder in jeder Lage, in jedem Stande und unter jeder Staatsverfassung handeln, und dazu bedarf er keiner Rotte Schandbuben, die sich des Staatsruders bemeistert und die abscheulichsten Untaten begeht. O wie schlimm stände es um unsere Vernunft, wenn sie sich unter Staatsverfassungen schmiegen müsste, und nirgendswo Moralität stattfände als in einer lasterhaften Republik! Die Staatsverfassung ist ausser mir, die Moralität in mir, und ich rufe, wie Kant, die Römer zum Zeugen an:

Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

[h]) Dieser in der Kantischen Philosophie aufgestellte Satz der natürlichen Gleichheit ist garnicht paradox. Denn wer wird wohl leugnen,

Der Unbegriffene hört es, und lichthell strömt
Sein Wohlgefallen aus, an den Sonnen tönt's,
„Gross ist der Schritt, der Schritt ist mutig,
„Den sie dort unten im Staube taten."

Halt ein! Du siegst, ich folge, Begeisterung,
Wohin du rufest, sei's auf das Silberhorn
Des Mond's, sei's auf den goldnen Saum der
Wolken, wohin mich dein Fittig aufträgt,

Mich prächtig aufträgt! O wohin grabe ich
Den Namen, Kant der Architekt der Vernunft,
In blaue Wogen, dass ihn Memnon
Und des erstaunenden Morgens Herold

Liest, und die Nacht ihn mitten im Sternenheer
Begrüsset? — eifersüchtig will Uranos
Und der gerüstete Orion
Unter dem ewigen Namen schimmern.

Dienstfertig dränget dort das benachbarte
Gewölk der stolze Löwe für ihn zurück,
Und beide Strahlenarm' hebt Kephus
Bittend empor zu dem grossen Fremdling.

Der Stern des Boots selbst, ja selbst Kastor räumt
Den Äthersitz; und um die unsterblich're
Benennung fleht mit weggeworfner
Keul' und gebogenem Knie Alcides.

Doch die Vernunft will ihren Enthüller selbst
Verklären; geht, schreibt ihr auf die Flammenstirn
Den Namen ihres Architekten,
Grabt ihn in eine von ihren Formen.

---

dass wir als Menschen insgesamt die auszeichnende Würde der Menschheit, Vernunft, besitzen? Daraus folgt zwar das Resultat der allgemeinen Menschenschätzung, keineswegs aber eine jener Ungereimtheiten, mit welchen Schwindelköpfe den Satz verunstalten. Ebenso verhält es sich mit der Freiheit: die wahre Freiheit besteht in der Selbstbestimmung durch das Sittengesetz, nicht aber in der Zügellosigkeit eines demokratischen Wahnsinns. Vernünftig kann man unter jeder Regierungsform handeln, und um sich durch das Sittengesetz zu bestimmen, bedarf man weder der Guillotine noch der Jakobiner.

II.

Zeit und Raum die reinen Formen der Sinnlichkeit.

So wie das hohe, immer erleuchtete
Gewölbe aus sich selbst die Erscheinungen
Gebährt (das Staunen später Enkel
In der Jahrhunderte grauen Kreislauf),
So wie die Luft, aus eigner Gewalt, im Heer
Der blauen Sphären jene Empörungen
Erregt, die auch das Gold der Sterne
Oder die Axe des Mond's erschüttern;
Bewaffnet aus sich selbst der Vorstellungen
Vermögen, Helden (einst die Gewaltigen
Im Reich des Wissens) durch der Selbstkraft
Und der Empfänglichkeit grosses Bündnis.
Die Erstgebornen aller nachkommenden
Bestimmte Richter; reiner Raum, reine Zeit,
Zwei grosse Namen! gross, so lang' im
Schädel des Denkers Gedanken wallen!
Wenn der Vorstellung ahnende Stoffe aus
Der fernen Quelle rauschen, ergiesst sich weit
Umher, gleich Marmorwogen, ihre
Flut durch des Raum's diamantene Thore
In ihrer Mutter milde Umarmungen.
Mit mächt'gen Händen greift die Selbstthätigkeit
Tief in das Bett des Strom's, die Wogen
Schauern, zerrinnen und sind ein Tropfen
Der Einheit; so entrollte dem Chaos einst
Der Ball der Erde, rollte Hiperions
Hell loderndes Gestirn und Luna,
Rollten die Himmel rings um das Weltall.
Allein wenn auch der Atem des Feuerstrahls
Beschämt und schüchtern hinter dem Fluge der
Gedanken keucht, rauscht doch die Zeit noch
Schneller vorüber, und weiter tönet
Ihr mächt'ger Fittig, und nur ihr Riesenarm
Drückt in die Form der Einheit das Heer des Stoff's.
Gesetzgeberin von aussen,
Herrsch'rin von innen — so stand der Starke [a])

[a]) Der Engel in der Apokalypse.

Die eine Flammensäule auf Teneriff,
Die andre in dem kühlenden Bade des
Empörten Weltmeers, gab Gesetze
Dem auf der Feste und dem in den Fluten.

Nein! nicht zu mutig flügelt mein Lied sich auf,
Steigt in die Höhe, steigt in die Tiefe, ist
Die Menschheit nicht das edelste? ihr
Adel, vernünftige Vorstellungen?

(Gebildet durch die Formen von Zeit und Raum)
Sie Schufen mehr als Marmorpaläste und
Colosse, Denkmale des Forschens,
Schufen den grossen Gedanken Reinholds, [b])

Als er mit jener Zierde des Heldenvolks
Der Brennen, [c]) seine mächtigen Worte in
Das Stromgeräusche Kant'scher Weisheit
Gleich dem entwurzelnden Nordsturm mengte.

Zwar beiden horchet Schulter an Schulter die
Gelehrte Welt zu, aber doch gieriger
Verschlingt das Ohr die Lehre von der
Sinnlichkeit und den Kategorien.

Er wägt Gedanken, schreibt die Bedingnisse
Tief in ihr Mark, gebietet den Denkern, ach
Vielleicht in einem Sterne, so zu
Denken, und zieht der Erkenntnis Grenzen.

Ist's Wunder, wenn bei solchen Vorstellungen
Die Weisen staunen, wenn das betroffne Ich
Sich nicht mehr kennt, ob seiner Tiefe
Schwindelnd erschrickt, sich verirrt und stillsteht?

Der grosse Leibniz selbst, selbst der weise Wolf
Entzückt im Schattenreiche, vergisst, was die
Monaden waren, und will nichts mehr
Von psychologischen Schlüssen hören.

---

[b]) Ich glaube nicht, hier zu viel gesagt zu haben; denn obschon die eigentliche Veranlassung jenes grossen Gedankens einer richtigen Darstellung des Vorstellungsvermögens schon in dem Kantischen Systeme gegründet war, so bleibt doch allemal seine Auffassung und vortreffliche Ausführung ganz Reinholds Eigentum.

[c]) Der Königlich preussische Hofprediger Schulze zu Königsberg.

III.

Die Methodologie.[a])

An den Grafen Friedrich Lothar von Stadion und Thannhausen. Domkapitularen zu Mainz, Würzburg und Bleidenstatt.

Der Wahrheit Eifrer, Hasser der Finsternis!
Sprich, warum winkt so lange das grosse Ziel
Der Sterblichen umsonst? so lange
Gar nicht bemerkt und noch nie erflügelt?

Kannst Du es denken, dass Dir nicht innige
Wehmut in sanften Thränen vom Auge perlt,
Und hoher Drang, es zu enthüllen,
Deine begeisterten Hände ausstreckt?

Oft heben Schwingen kühner Entschlossenheit
Ein grosses Herz empor, und die Menge steht,
Erstaunen auf der Stirn', bis lauter
Beifall die wogende Brust erleichtert.

Doch bald ermüdet sinkt es zur Erde; so
Stürzt auch der erzne Tod aus dem Feuerschlund
Gedonnert; denn ihn warf nur eines
Fremden Empörers verrauchte Schnellkraft.

Nicht so der Adler, der in gewagtem Schwung
Zur Sonne aufrauscht und unverwandten Blicks
Das helle Ziel anstarrt, und wenn er's
Endlich erreicht, sich im Glanze badet

Und froh herabschaut; frühe schon übte er
Die stolzen Federn, frühe schon trieben ihn
Zu jener grossen Flamme seines
Inneren Heldendrangs Sporenstiche.

Gewölke wandeln, und unbeweglich harrt
Ihr blauer Pfad, die Wogen empören sich
Und Felsen stehn, so will's der Schöpfer:
Aber der Mensch soll vernünftig handeln.

Wozu die Larve? o! sind der Täuschungen
Nicht allzuviele? ziemt es den Lehrer wohl,
Den Durstenden nach Wahrheit mit dem
Leeren Pokale unmenschlich höhnen?

---

[a]) Siehe Kants Methodenlehre.

Der Wahrheit Eifrer, Hasser der Finsternis!
Zur steilen Höhe glimme der Wandrer schon
Im Morgenrote, zeig' ihm rechte
Wege, noch ehe die Dämm'rung einbricht.

Den jungen Fittig hauche das Wehen der[b])
Vernunft empor, er schwinge sich über Furcht
Und Hoffnung weg und walle ohne
Trug vor dem mutigen Thatenwäger.

Unendlich lohnt er: wenn der Entkettete
Voll heil'ger Sehnsucht mutig zum Ziele eilt,
Und immer feuriger der Drang wird,
Sel'ger die Seligkeit, das Ziel ferner —

Ein grosser Lohn: doch Achtung für das Gesetz
Ist grösser! und ist er nicht das Ideal der
Weisheit, nicht selbst der Vernunften
Höchste, und goss auch in mich den Tropfen

Vernunft? und hülltest du auch, Alllohnender!
Dein Antlitz zu und strahltest für dich allein,
Und lohntest keinen, muss ich dennoch
Handeln, wie mir die Vernunft gebietet.

---

[b]) Kant und die aufgeklärtesten Erzieher äussern den Wunsch, dass man schon die früheste Erziehung der Jugend nach dem formalen Prinzip der Moral einrichten möchte, d. i., man soll dem Menschen, sobald er den Gebrauch der Vernunft besitzt, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht nicht durch die knechtischen Mittel der Strafe und Belohnung, sondern schlechterdings nach dem, was vernünftig und nicht vernünftig ist, beibringen. Denn nach dem sogenannten Glückseligkeitsprinzip kann man wohl einen klugen Menschen bilden, das heisst einen solchen (wie ihn Ovid schildert), qui sibi, quid sid utile, sollicitis disputat articulis, niemals aber einen moralischen, der bloss aus objektiver Notwendigkeit, aus Pflicht, handelt, ohne alle Rücksicht auf die Folgen zu nehmen. Von jenem hat man alles zu fürchten, wenn er es einmal wagt, sich über Furcht und Hoffnung wegzusetzen, dieser wird stets seine Pflicht beobachten, so lange er seine Vernunft behält, und in ihr das deutlichste Zeugnis der mittelbaren Stimme Gottes herumträgt. Sollten übrigens Einige die Erlernung oder Befolgung des formalen Prinzips für unthunlich halten, so stimmt die Meinung derjenigen, welche es wirklich erlernen, nicht mit ihnen überein, und gesetzt, es wäre auch noch so schwer, so ist es doch besser, einen mühsamen Weg gehn, wenn er nur der wahre ist, als immer in angenehmen Irrgärten herumwandeln.

Und schlössest du dein Auge, Allsehender!
Dass dunkle Schauer sich auf den Erdkreis
Herniederstürzten: und im Finstern
Nur noch die Sinnlichkeit trotzend stünde,

Und alle ihrer Würde vergässen, und
Kein Mensch ein Mensch mehr wäre, so muss ich doch
Vernünftig handeln, bis du Dasein
Oder Vernunft von mir wiederforderst! —

IV.

An die Vernunft.

Schön steigt sie auf im Meer des Unendlichen!
Wie herrlich schwebt sie izt an dem Aug' der Welt
Vorüber, izt von Stern zu Sterne,
Wo ihr begeisternder Mut sie siegend

Hinflügelt! Feindin schnöder Bedingungen,[a])
Du Überfliegerin blinder Erfahrungen,
Mit unermüdetem Gefieder!
Mächt'ge Vernunft! wie vortrefflich strahlst du

Im Unbegrenzten! — Erzne Notwendigkeit
Und Allgemeinheit schweben dir immer vor,
Untrüglichkeit folgt deinem Fluge!
Du nur allein bist die höchste Vorschrift,

Der Einheit Quelle, letzter Bestimmungsgrund!
O lasst mich folgen, lasst mich, wohin sie ruft!
Da ist es gut, da will ich bleiben,
Will da erhitzt aus dem Strome schlürfen!

---

[a]) In der Form des Vernunftschlusses ist schon a priori unbedingte Einheit (deren Vorstellung Idee in engster Bedeutung ist) bestimmt: die Vernunft trachtet also vermöge ihrer eignen Natur nach dem Unbedingten; nun sind aber alle Erfahrungen nur durch Erscheinungen gegeben, welche ingesamt unter dem Gesetze der Kausalität stehn und bedingt sind, folglich überfliegt sie die Vernunft und erreicht endlich auf dem praktischen Felde ihren Zweck, wo sie (in Rücksicht des obersten Prinzips) das höchste Regulativ und der letzte Bestimmungsgrund aller moralischen Handlungen ist. Dass sie das Prinzip der Einheit sei, erhellt schon aus der Betrachtung ihrer Natur.

O lasst mich folgen, dass ich sie fliegen seh!
Aus ihrem Munde höre, was recht und wahr,
Was Menschenpflicht ist, lasst mich folgen,
Dass ich vollbringe, was Menschenpflicht ist,
Ihr Menschen! — Doch sie stehn in der Finsternis
Und sehen den Funken nicht, der dort oben glimmt,
Und hören nicht den lauten Aufschwung,
Nicht das Getöse des Adlerfittigs.
Zwar ketten mich, wie die, die im Finstern stehn,
Der Stolz, die Leidenschaften, der Eigennutz[b])
Doch du zerreisst die Sklavenfesseln,
Meine Erretterin! und ich folg' dir,
Ich folg' dir hehr und frei und entzücket nach,
Wohin du rufst, nur du bist das Grundgesetz,
Rein ist und edel, was du forderst,
Töricht und klein, was du nicht gebietest.

V.

Der oberste Grundsatz der Moral.

An meinen verehrungswürdigen Lehrer Hrn. Matern Reuss, Professor der Logik, Metaphysik und praktischen Philosophie auf der hohen Schule zu Würzburg.

Folgen muss ich, ich muss, wenn nicht ein kriechendes Würmchen
Meiner lacht, und ein Stein mit mir gleiche Würde behauptet,
Thätigster Jugendfreund! rastloser Herold der Wahrheit!
Wer geht mit uns den Pfad, mein Freund, doch mehr der Vernunft Freund!
Denn sie wandeln im Finstern, und wir am dämmernden Morgen,
Und wenn der Abend ergraut, da können sie nicht mehr hinkommen.
Doch folgt, oder folgt nicht — ich ehre Vernunft, und ich folge.
Ihre stählernen Arme, Notwendigkeit und Allgemeinheit,
Reicht sie uns, und wir geh'n, unbekümmert, was hinter uns bleibe.

Kann auf der Strasse des Monds der Sterne Königin wandeln?
Kann auf dem Pfad der Erfahrung die Unbedingte einhergeh'n?[a])
Und erkühnt sich der Massstab des Oftgeschehenen ihre
Ewigen Schritte zu messen? Dann herrschte ein Satz der Erfahrung
In dem Reich der Vernunft, wie ein Sperling über die Adler.

---

[b]) In Rücksicht der Imperative als Formeln der Vorstellungen der aus der Vernunft genommenen, den Willen nötigenden Gebote.

[a]) Die reine Moral kann ebenso wenig unter einem materialen Prinzip bestehen, als eine reine Logik unter einem Grundsatze a posteriori.

Und doch herrscht' er, bis endlich der Sonnenfliegenden einer
Seine Fittige schwang, und die Wahrheit wie Blitz niederstrahlte,
Hingeschmettert fiel schnell das Schattenbild eines Monarchen,[b])
Liegt vergessen im Staube und fordert nicht mehr Gehorsam
Für den irdnen Kitzel[c]) und für geträumte Gefühle
Oder blinde Erziehung und eigenmächt'ge Gesetze,
Heuchelt Vollkommenheit nicht und donnert nicht, fürchte den Richter!
Aber wo er nur weht, der mut'gen Selbstthätigkeit Atem,
Und Gedanken erweckt, erhebt sich mit rauschendem Aufschwung
Schön, wie himmlisches Blau nach verscheuchten Wettergewölken,
Autonomie der Vernunft; denn ins Unendliche spornt sie
Sehnliches Streben nach Einheit, und diese Einheit ist in ihr.
(So strahlt der Demant aus sich und sprüht unnachahmliche Flammen.)
Siegend wallt sie empor auf unbetretenen Pfaden;
„Selbstherrscherin bin ich," so ruft sie, „und mein Gesetz ist,
Was ich will, denn ich selbst bin mein Gesetz und mein Endzweck."

Ziehe mich mit dir empor (sonst verzehrt mich ihr heiliger Eifer),
Ziehe mich mit dir empor zu einer begeisternden Höhe!

---

[b]) Das materiale Glückseligkeitsprinzip, welches man sonst für den obersten Grundsatz der Moral hielt, da es doch offenbar auf Empfindungen, folglich Erfahrungen beruht und also unmöglich oberster Grundsatz einer reinen Moral sein kann.

[c]) Die sechs in dem Gedichte angeführten Prinzipien des physischen, dann des moralischen Gefühls, der Gesetzgebung, der Vervollkommnung und des göttlichen Willens lassen sich insgesamt auf das materiale Glückseligkeitsprinzip zurückführen, und folglich kann keiner von allen diesen der oberste moralische Grundsatz sein. Wie schlimm würde es z. B. um die Moralität stehen, wenn sie nach den Gesetzen eines Nero oder Caligula abgemessen werden sollte? Doch daraus folgt so wenig, dass die Vernunft Gesetzlosigkeit einführe, als sie vielmehr selbst das Prinzip der Gesetze ist. Das Prinzip vom Willen Gottes lässt sich in doppelter Rücksicht betrachten; als materiales, insofern es den Grund der Sittlichkeit in Furcht und Hoffnung einer künftigen Belohnung oder Strafe setzt; als formales, insofern es als Wille Gottes an sich, das heisst, als das Gebot der höchsten Vernunft betrachtet wird, und in diesem Falle ist es allerdings der oberste Grundsatz der Moral. Einsehende haben hier schon lange bemerkt, dass zwischen diesem Satze, den Willen Gottes schlechterdings zu erfüllen, weil er das Gebot der höchsten Vernunft ist, und jenem, welcher befiehlt, Gott nur darum zu lieben, weil er das höchste Gut ist, kein Unterschied sei; ein neuer Beweis, dass wahre Philosophie und Religion übereinstimmen müssen, und dass uns die tiefsten philosophischen Untersuchungen nicht weiter führen können als bis zu dem, was uns Gott unmittelbar offenbarte.

Dass ich, wie du, dem Bruder zurufe, handle vernünftig!
„Raubte man alles auch dir, so lass dich von allem berauben,
Und empören sich tausend, so lass zehntausend empören,
Und zertrümmert die Erde, so lass die Erde zertrümmern,
Bleibt die Vernunft nicht Vernunft, und du nicht vernünftiges Wesen?
O so bewahre die Würde der Menschheit, handle vernünftig!
Handle vernünftig, denn noch vermagst du es, säume nicht, wag' es!"

VI.
Handlungsweisen der Spontaneität bei Verstand und Vernunft.

O höchste Einheit! wie sich die Sterne nach
Der Schwester sehnen, welche im Osten glüht,
Und hielt sie nicht die Hand des Schicksals,
Sich an den strahlenden Busen stürzen:

So wie die Flut beim silbernen Blick des Mond's
Begierig aufbraust und ihn umarmte, wär'
Es ihr vergönnt; so sehnt sich nach dir
Feurigen Durstes des Wesens Denkkraft.

Wie strebt der kühne Schwung der Selbstthätigkeit
Nach deinem Gipfel? und wenn ihr Flügelschlag
Zum zweitenmal tönt,[a]) berührt sie
Kaum den gigantischen Fuss und schwebet

Schon wieder höher; doch auf der Stätte, wo
Ihr Fittig streifte, steht der Verstand und wirkt
Nach ihrem Winke, hält die Flucht der
Schnellen Anschauungen auf, sie stehen —

Und Riesenschädel heben sich aus dem Staub
Und sind Begriffe, aber doch überragt
Die objektive Einheit alle,
Wie die Gesträuche ein stolzer Eichbaum.

---

[a]) Dies geschieht bei Erzeugung der Begriffe. Ich sagte vorsätzlich nichts von der Entstehung der Anschauungen, obschon diese auch die erste Kraftäusserung der Selbstthätigkeit des Vorstellungsvermögens erfordert, indem von der Sinnlichkeit und ihren Formen schon in der Ode über Zeit und Raum gesprochen ward, und hier nur die Formen des Verstandes und der Vernunft in Betrachtung kommen.

Wagt sie zur Felsenstirne den Heldenflug?
Sie wagt's: zum drittenmale erhebt sie sich —
Wie schön! — wie prächtig! — sie erschwingt ihn,
Und auf dem wolkigen Schosse lässt sie

Sich nieder: schrankenlose Verknüpfung reicht
Ihr beide Hände, und Allbefassung steht[b])
Mit ausgestreckten Armen und mit
Forschendem Blicke zu ihrer Seite.

Schon wandelt Grenzenlosigkeit kettenfrei
Umher, und unbedingte Notwendigkeit
Tritt vor sie hin, dass von dem erznen
Schritte der Nachhall der Sphären zittert.

In ihrer Mitte ruht sie so heiter, wie
Der junge Frühling auf der beblümten Au,
So sanft, wie über stiller Flur der
Sinkende Abend des Wonnemonats:

Und ihr Blick steigt wie ein Meteoron auf
Nach einem bessern Lande, um mächtiger
Sich dort dem grossen Ideale
Eine Unsterblichkeit lang zu nähern.

---

[b]) Die wesentlichen Merkmale der durch unbedingte Verknüpfung der beiden ersten Kategorien nach allen vier Momenten gedachten und in der Form des Vernunftschlusses a priori bestimmten unbedingten Einheit, nämlich Totalität, unbedingte Limitation, unbedingte Konkurrenz und unbedingte Notwendigkeit.

Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte.

Von M. Rubinstein.

Inhaltsverzeichnis. Vorwort. — I. Das System (Ursprung, der absolute Geist, die dialektische Methode, die Terminologie, kurze Rekapitulation des Systems). — II. Die Feststellung des Problems. — III. Die logischen Grundlagen des Systems. 1. Hegels Philosophie und ihr Erkenntnisziel. 2. Der absolute Geist als die absolute Idee (Begriff der absoluten Idee, das Prinzip der Entwicklung, das Prinzip der Vermittlung, die dialektische Methode, das Prinzip der Evolution, das System der seienden Werte, das Prinzip ihrer Erhaltung und unendlichen Bereicherung, das Prinzip des dialektischen Fortschritts, die Wertindividualität und die Werttotalität). 3. Der absolute Geist als Vernunft. 4. Die vernünftige Wirklichkeit. 5. Die wahre Unendlichkeit. — IV. Die Hegelsche Geschichtsauffassung (der Begriff der Freiheit, die Definition der Geschichte und ihre Prinzipien). — V. Die logischen Grundlagen des Systems und das Ende der Geschichte (der Begriff der absoluten Idee und das Ende der Geschichte, die dialektische Methode und das Ende der Geschichte, der Begriff des Konkreten und das Ende der Geschichte, das Prinzip der unendlichen Wertbereicherung und das Ende der Geschichte, der Begriff des Geistes und das Ende der Geschichte). — VI. Die Hegelsche Geschichtsauffassung und das Ende der Geschichte (die Definition der Geschichte und ihr Ende, der Begriff der Freiheit und das Ende der Geschichte, die Prinzipien der Geschichte und das Ende der Geschichte). — VII. Hegel und der absolute Standpunkt (der Antagonismus zwischen dem absoluten und dem menschlicen Standpunkt). — Schluss.

Vorwort.

Wenn auch das Interesse für die Hegelsche Philosophie sichtlich wieder im Steigen begriffen ist, so wird man doch auch jetzt noch beobachten können, dass ein gewisses ängstliches Misstrauen gegen dieses System, eines der grossartigsten, die der deutsche Idealismus hervorgebracht hat, nicht nur in weiten Laienkreisen, sondern auch teilweise in den Kreisen der Fachphilosophen,

herrscht. Solche Systeme können nie so spurlos aus der weiteren Entwicklung des menschlichen Denkens verschwinden, wie es vielleicht auf den ersten Blick gerade in Bezug auf die Hegelsche Philosophie scheinen mag. Ein aufmerksamer Beobachter wird, auch wenn er von der dialektischen Methode und dem Sozialismus absieht, Hegels Einfluss gelegentlich auf Gebieten konstatieren können, wo man von ihm selbst noch gar keine Ahnung hat. Ferner lässt sich ohne Übertreibung behaupten, dass das System noch nicht in allen seinen Teilen der strengen objektiv-philosophiegeschichtlichen Kritik unterworfen worden ist. In diesem Sinne ist das Hegelsche System noch nicht „aufgehoben", es gehört noch nicht ganz der Geschichte der Philosophie an. Der grösste Teil der vorhandenen Litteratur entstand im leidenschaftlichen Kampfe für oder gegen dieses System, während andere Werke die Hegelsche Philosophie nur im Ganzen behandeln und nicht genügenden Aufschluss über die einzelnen Probleme bieten. Dass aber die Hegelsche Philosophie an solchen nicht genügend berücksichtigten Problemen überaus reich ist, liesse sich wohl beweisen.

Wir wollen hier eine Frage aufwerfen, vor welche sich wohl jeder, der Hegels Geschichtsphilosophie zu Ende las, gestellt sehen musste. Diese Frage betrifft das Ende der Geschichte, so wie es in der Hegelschen Geschichtsphilosophie gegeben ist, in seinem Verhältnis sowohl zu den Grundlagen des ganzen Systems als auch zu den Grundprinzipien der Geschichtsauffassung selbst. Gerade dies Problem gehört zu den am wenigsten erörterten und aufgeklärten Teilen der Hegelschen Philosophie. Mir gelang es wenigstens nicht ein einziges Werk zu finden, das diesem Problem ausschliesslich gewidmet wäre. Dies mag zur Rechtfertigung dieser Arbeit dienen.

Da es sich hier vielfach um eine Beweisführung aus dem Hegelschen Werke heraus handelte, war ich genötigt, zu ausgedehntem Zitieren der Originalwerke zu greifen, wie es in einer philosophiegeschichtlichen Arbeit schwer zu vermeiden ist. Ich zitiere die erste Auflage der Gesamtwerke (1832—1840), mit Ausnahme der Philosophie der Geschichte, die mir in der 2. Auflage (1840) vorlag.

I. Das System.

Versuchen wir zuerst, uns das Hegelsche System nach seinem Ursprung und seinen allgemeinen Zügen in Erinnerung zu bringen.

Hegels Philosophie ist aus dem Boden der Kantischen Schule emporgewachsen. Die Kritik der reinen Vernunft zeigte, dass es die Formen des Verstandes sind, die uns die Erkenntnis ermöglichen. Alles, was wir erkennen, muss sich diesen Formen, den Kategorien unterwerfen. Sie begründen die objektive Erkenntnis durch ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, und die Vernunft, welche die Synthesis in den Erfahrungsurteilen durch die Anwendung der Kategorien vollzieht, erscheint so als der eigentliche „Gesetzgeber" der Natur. Wir können demnach nur das erkennen, was wir selbst „geschaffen" haben; wir sind nicht im Stande, die Gegenstände zu schaffen, wohl aber die Vorstellungen vermöge unserer Sinnlichkeit, welche von Kant als „Vermögen affiziert zu werden" definiert wurde. Auf diese Weise entstand die Frage nach dem, was uns affiziert, also — nach dem Dinge an sich. Es erschien als Grenzbegriff unserer Erkenntnis, weil wir nur unsere Vorstellungen, also die Welt der Erscheinungen, nicht die Welt der Dinge an sich erkennen können. Somit war zwischen Subjekt und Objekt eine unüberbrückbare Kluft geschaffen.

Der Begriff des Dinges an sich war aber widerspruchsvoll, weil die Dingheit und Realität Kategorien waren, die nur auf Erscheinungen angewendet werden durften. An diesen Punkt knüpfte die spätere Philosophie an.[1])

Zunächst war es Fichte, der dem Begriff des Dinges an sich jeden Sinn absprach, indem er zeigte, dass das Objekt nichts anderes als Produkt der Reflexion, der Beziehung des Subjektes

---

[1]) S. Windelband, Gesch. d. Philos. 2. Aufl. S. 463.

auf sich selbst, also nur „Nicht-Ich“, ist; d. h., das absolute Subjekt oder das absolute Ich, zu dem das Kantische Bewusstsein überhaupt oder die synthetische Einheit der Apperception erhoben wurde, scheidet sich durch Reflexion in „Ich“ und „Nicht-Ich“, und dieses „Nicht-Ich“ ist das Objekt. Diese Scheidung wird durch einen Akt, eine Thätigkeit vollzogen. Wie wir später sehen werden, wird die unendliche Thätigkeit bei Hegel zu einem der wichtigsten Merkmale des absoluten Geistes. Es ist die Unendlichkeit des Thuns und Strebens darin ausgedrückt. Das Streben, das Thun des Ich richtet sich auf die von ihm selbst gesetzten sittlichen Zwecke. Das Ich handelt um bestimmter Zwecke willen, also teleologisch, und dies ist das zweite sehr wichtige Moment, welches in den Begriff des absoluten Geistes aufgenommen wurde.

Aber auch dabei blieb es nicht. Wenn Subjekt und Objekt durch Unterscheidung aus dem absoluten Ich entstanden sind, so waren sie rein logisch zuerst unterschiedlos und eins. Dieses Ich, oder, wie es Schelling nennt, das Absolute ist also nichts anderes als die Identität des Ich und des Nicht-Ich, des Subjekts und des Objekts.

Aus dem genannten Prinzip hat Schelling sein Identitätssystem zu konstruieren versucht. Mit ihm verliess der deutsche Idealismus den „subjektivischen“ Boden der Kantischen und Fichteschen Philosophie und wandte sich dem Absoluten zu. Das Problem stand jetzt so, dass man die Entwicklung des Unendlichen in die Welt der endlichen Dinge zu zeigen suchte.[1]) Selbstverständlich musste man, um die Wirklichkeit aus der Vernunft restlos zu verstehen, auch die Natur als ein Produkt der Vernunft unter teleologischem Gesichtspunkte betrachten, wie es Schelling und nach ihm auch Hegel that; und dies ist sehr wichtig für das Verständnis der Hegelschen Naturphilosophie.

Auf anderen Wegen gelangten die Romantiker — und später auch Schelling selbst — dazu, das Ästhetische in den Vordergrund zu rücken und als das Absolute zu betrachten, während wiederum Schleiermacher das Religiöse hervorhob und zum Absoluten ausrief.

Es ist nicht unsere Aufgabe, uns mit diesen Lehren zu beschäftigen. Uns war nur daran gelegen, auf diese Dinge hinzu-

---

[1]) Windelband, Gesch. der neueren Philos. II. 2. Aufl. S. 286.

weisen, weil sie im Hegelschen System die Stufen bezeichnen, in denen der Geist seine Entwicklung vollendet und sich als den absoluten Geist weiss.

Sowohl das Absolute bei Schelling als auch Gott bei Schleiermacher wurden für absolut unerkennbar erklärt — das war das Erste, womit Hegel nicht übereinstimmte. Diese Systeme konnten für sich nicht Allgemeingültigkeit beanspruchen, weil ihnen die Notwendigkeit fehlte, mit der Alles aus dem obersten Prinzip folgt. „In der Nacht des Absoluten," sagt Hegel in Bezug auf das Schellingsche Identitätssystem, „sind alle Kühe schwarz." Daraus ergab sich die Aufgabe, die sich Hegel stellte. Das Unwirkliche hat für die philosophische Erkenntnis gar kein Interesse, das Wirkliche aber muss restlos in ein rationales System aufgehen können, denn „das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte". Die Welt einheitlich zu verstehen, alles aus dem Absoluten notwendig folgen zu lassen, und vor allem das Absolute selbst bestimmt zu begreifen, das war das Ziel, welches Hegel sich setzte.

Wir lernten schon den Ursprung des Begriffs des absoluten Geistes kennen. Er ist zunächst aus der einfachen Hypostasierung der Kantischen „ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception" hervorgegangen. In Übereinstimmung mit Schelling lässt ihm Hegel das Prädikat „absolut", aber andererseits legt er das denkbar grösste Gewicht darauf, dass dieses Absolute als Subjekt aufgefasst wird, worin eine Rückkehr zu Fichte sich andeutet. Er definiert das Absolute als sich selbst entwickelnden Geist; der Geist ist vor Allem Subjekt, sein Grundprinzip ist unendliche Thätigkeit, ohne welche es unbegreiflich wäre, wie aus ihm die ganze bunte Mannigfaltigkeit der Welt hervorgeht. „Dies ist der Inhalt des Absoluten, sich zu manifestieren." [1]) Da nach Kant die notwendige und allgemein gültige Erkenntnis nur bei der Annahme der im erkennenden Subjekt enthaltenen Erkenntnisformen möglich ist, so schliesst Hegel daraus, dass nur diesem aprioristischen Denken die absolute Realität zukommt. So ist also der Logos, die absolute Vernunft, das reine Denken — die wahrhafte Realität; und die Wissenschaft, welches dieses Denken zum Gegenstande hat, die Logik, ist nicht nur die Wissenschaft von den

[1]) Logik, Werke Bd. 4. S. 193.

Erkenntnisformen, sondern ebenso sehr die Wissenschaft von den Formen des wahren Seins. Die Welt musste danach als die Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes verstanden werden. Die Denkgesetze wurden zugleich Weltgesetze, die Logik wird zur Metaphysik, denn das Denken und das wahre Sein waren für identisch erklärt. Wenn aber die Vernunft die wahrhafte Realität ist, so schliesst Hegel daraus: „Alles was ist, ist vernünftig, und nur das Vernünftige ist.“ Aus der Identität des Seins und des Denkens ergiebt sich konsequent, dass der „Begriff“ das wahre Wesen der Dinge ist.

Es sei uns gestattet, zur Erläuterung der Sache zwei interessante Syllogismen von dem bekannten russischen Philosophen Wladimir Ssolowjew anzuführen, welche seiner „Krisis der westeuropäischen Philosophie“ [1]) entnommen sind:

„1. (Major des Dogmatismus.)[2]) Das wahrhaft Seiende wird in aprioriscber Erkenntnis erkannt.

2. (Minor Kants.) In aprioriscber Erkenntnis werden aber nur die Formen unseres Denkens erkannt.

3. (Conclusio Hegels.) Ergo: die Formen unseres Denkens sind das wahrhaft Seiende.

Oder 1. Wir denken das Seiende.

2. Aber wir denken nur Begriffe.

3. Ergo, das Seiende sind Begriffe.“

Aus der Erhebung der Begriffe zum wahren Wesen des Seins ergab sich der wichtige Schluss, dass die Formen der Begriffsentwicklung die wahren Formen der Entwicklung des Seins sind. Diese Formen sind aber nichts Anderes als die Form des Systems und die dialektische Methode. „Ohne System,“ sagt Hegel, „keine Wissenschaft, ohne Methode kein System.“

Hegel schätzte die Kantischen Antinomien sehr hoch, missbilligte aber die „Zärtlichkeit“ [3]) Kants gegenüber der Erscheinungswelt, welche Kant als in sich frei von Widersprüchen aufgefasst hatte. Er knüpfte hier wieder an Fichte an. Wie wir wissen, sind bei diesem Denker Subjekt und Objekt aus dem absoluten Subjekt durch Reflexion hervorgegangen. Subjekt und Objekt stehen bei ihm einander so gegenüber, wie Thesis und Antithesis,

[1]) Werke, Bd. 1. S. 127. Nur in russischer Sprache vorhanden.

[2]) W. Ssolowjew meint hier Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolf. Ibid. S. 126.

[3]) Werke, Bd. 6. § 48. S. 102.

und das absolute Ich muss dann als ihre höhere Synthesis betrachtet werden. War nun aber die ganze Welt nichts anderes als das Produkt des Ich, so wird es begreiflich, dass Hegel die dreigliedrige Entwicklung, die zum Begriff dieses absoluten Ich führte, auf alle Gebiete ausdehnte, und sie in der Reihenfolge von Thesis, Antithesis und Synthesis zu methodischen Grundpfeilern seines dadurch als genetisch, evolutionistisch charakterisierten Systems machte, indem er der Synthesis als der späteren Entwicklungsstufe den höheren Wert beilegte.

Die Ausdehnung dieser „dialektischen Methode" auf alle Teile des Systems schien vor Allem dadurch gerechtfertigt, dass der Begriff, das wahre Entwicklungssubjekt, sich nach Hegel dialektisch entwickelt. Jeder Begriff schlägt, wenn er vollständig durchdacht und entwickelt wird, notwendigerweise in seinen Gegensatz, in seine Antithesis um; aber die Wirklichkeit enthält auch die Versöhnung der beiden Gegensätze: durch die Negation der Antithesis entsteht ein höherer Begriff, der die früheren „aufhebt", d. h. nicht nur vernichtet, sondern sie zugleich zu einer neuen Einheit versöhnt. Diese höhere Einheit ist ihre Synthese. Aber auch die Synthese ist nichts Starres, sie enthält wiederum in sich notwendig einen zur Entwicklung treibenden Widerspruch; sie selbst ist somit Thesis, und wird notwendig durch die Antithesis hindurch zu einer noch höheren Einheit fortgeführt, welche abermals einen Widerspruch involviert und sich vor der Qual des Widerspruchs zu einem Höheren rettet. So steigt in unterbrochenem Fortgang die Entwicklung durch Thesis, Antithesis und Synthesis immer höher und höher, getrieben von der Sehnsucht nach Erreichung ihres Zieles: der Rückkehr in das Absolute, diese Einheit aller Gegensätze. „Das, was die Welt bewegt, ist der Widerspruch," sagt[1]) Hegel.

Den drei Etappen der dialektischen Entwicklung: Thesis, Antithesis und Synthesis entsprechen die drei Termini: „an sich", „für sich" und „an und für sich". Unter „an sich" versteht Hegel etwas, was noch unmittelbar, noch nicht entwickelt ist, was den notwendigen Weg durch Antithesis zur Synthesis noch nicht gemacht hat und daher als blosse Anlage, als Potenz zu seiner Synthesis zu verstehen ist. Es sei uns gestattet, die Interpretation dieses Begriffes besonders zu unterstreichen. Das „An-

[1]) Werke, Bd. 6. S. 242.

sich" spielt im Hegelschen System eine sehr grosse Rolle und ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der absoluten Idee und ihres Überganges in die Natur. Der unvorsichtige Gebrauch von Beispielen hat schon oft in der Philosophie eine nicht gerade glückliche Rolle gespielt; so auch bei Hegel. Man hat das „An-sich-Sein" an der Hand seiner Beispiele als ein wesenhaftes Sein verstanden, das sich in ein „An-und-für-sich-Sein" umwandeln müsse, wie ein Kind sich umwandelt in den erwachsenen Menschen. In Wahrheit ist von Hegel mit diesem Begriffe nur die reine Möglichkeit, die Potenz zu dem, diesem „An-sich" (Thesis) entsprechenden „An-und-für-sich" (Synthesis) gemeint, was durch folgendes Zitat aus Hegel bestätigt wird: „Was an sich ist, ist eine Möglichkeit, ein Vermögen . . ."[1]) An einer anderen Stelle sagt er, dass der Geist, der natürlich zuerst „an sich" ist, „von seiner unendlichen Möglichkeit, aber nur Möglichkeit anfängt".[2]) Das „nur" unterstreicht Hegel selbst. Dieses „An sich" fordert notwendig die dialektische Entwicklung. So schlägt es in seine Antithesis um, um auf diese Weise „für sich" zu sein. Das „Für sich" bedeutet im Grunde genommen, „für die Anderen". Denn die Entgegensetzung bringt die Unterscheidung und die Absonderung von allem Übrigen mit sich. Jetzt kommt aber im Laufe der Entwicklung durch die Negation der Antithesis, durch diese „absolute Negation" alles das vollkommen entwickelt zum Vorschein, was schon im „An sich", aber als reine Potenz da war. Diese Stufe, die Synthesis, bezeichnet Hegel mit dem Ausdruck „An und für sich" und nicht selten auch als „die vermittelte Unmittelbarkeit".

Das Wesen der dialektischen Methode verlangte selbstverständlich die Durchführung der triadischen Entwicklung im ganzen System, und so bemühte sich Hegel, bis ins Kleinste dem Prinzip der Dreistufigkeit Rechnung zu tragen. Dennoch sah er sich ziemlich oft genötigt, die Dreiteilung durch die Vierteilung zu ersetzen, mit der Begründung, dass die Antithesis eigentlich zwei Glieder für sich beanspruche.

Das ganze System baut sich auf in drei Teilen. Der erste Teil enthält die Logik, die Wissenschaft von dem An-sich des absoluten Geistes. Hier wird der Geist als ein einheitliches System

[1]) Philos. d. Gesch. S. 28 S. besonders Gesch. d. Philos. Werke Bd. 13. S. 33, wo das Ansichsein direkt als Potenz bezeichnet wird.

[2]) Ibid. S. 70.

von Kategorien betrachtet, die von dem inhaltlich leersten Begriffe des Seins durch Nichts, Werden, Dasein u. s. w. nach der dialektischen Methode bis zum vollkommensten Begriffe der absoluten Idee aufsteigen.

Da der Geist zugleich Subjekt, und da Thätigkeit Prinzip seines Wesens ist, so muss er sich äussern, und er erreicht dies, indem er, nach Hegels eigenen Worten, sich in Zeit und Raum auslegt. Er schlägt damit in sein Entgegengesetztes, in seine Antithesis um, in die Natur, die also nichts anderes ist, als der Geist „in seinem Anders-Sein". Die Natur bringt aus sich als ihr höchstes Produkt ihre Negation, das Bewusstsein hervor. Das stellt die Naturphilosophie, im zweiten Teil des Systems, dar. Das Hervorgehen des Bewusstseins aus der Natur bedeutet die Wiedergeburt des Geistes, welcher nun die Entwicklung weiter fortsetzt, indem er durch die Stufen des subjektiven und objektiven Geistes zum höchsten Ziele der Entwicklung, zum absoluten Geiste aufsteigt. Diese Entwicklung behandelt der dritte Teil des Systems, die Geistesphilosophie in drei Teilen: Der Gegenstand des erstes Teiles ist der subjektive Geist; mit dem objektiven Geiste beschäftigt sich die Rechts- und Geschichtsphilosophie[1]) im zweiten Teile. Der absolute Geist füllt den letzten Teil des Systems, der die Philosophie der Kunst und der Religion, sowie die Geschichte der Philosophie enthält.

II. Die Feststellung des Problems.

Der vernünftige Staat der Rechtsphilosophie, dem im Hegelschen System die ehrenvolle Stellung einer konkretisierten Sittlichkeit angewiesen wurde, war entsprechend dem durchgängig historisch-genetischen Charakter des ganzen Systems, ebenso wie die anderen Gestalten der Hegelschen Wirklichkeit, nicht als fertig gegeben zu betrachten, sondern auch er war der Allmacht der Kategorie des Werdens unterworfen. Er entstand auf dem Wege der Entwicklung, deren Stufen die einzelnen Völker bezeichnen. Die Wissenschaft, die uns das Bild vom Werdegang des Staates, von dieser Entwicklung des Weltgeistes entwirft, ist die Geschichtsphilosophie; sie will uns zeigen, dass es auch in der Ge-

[1]) Eine kurze Rekapitulation wird in dem Abschnitt „Feststellung des Problems" gegeben werden.

schichte „vernünftig zugegangen", dass auch dieses Gebiet nicht „gottlos" ist.

Werfen wir jetzt einen kurzen Rückblick auf diesen Teil des grossen Systems, um dann unsere Aufmerksamkeit der Feststellung des Problems zuzuwenden.

„Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben."[1]) Wie wir schon erwähnten, ist das Subjekt der Geschichte der Weltgeist, der sich im Laufe der Geschichte ein staatlich organisiertes Volk zu seinem Repräsentanten auserwählt;[2]) diesem Volk fällt in der ihm zeitlich entsprechenden Periode die führende Rolle zu. Er lässt das auserwählte Volk seinen ganzen Inhalt und alle seine Fähigkeiten zur vollen Entfaltung bringen. Ist dies vollbracht, so tritt es ab vom Schauplatz der Geschichte. Die nach jahrhundertelangem Kampfe erklommene Höhe bedeutet zugleich die Stunde des Todes für das auserwählte Volk. Es geht unter, und der Weltgeist erhebt, unbekümmert um sein Geschick, einen neuen Günstling, der dem abgelebten Vorgänger den Todesstoss versetzt. Aber auch ihn wie die späteren erwartet das Schicksal des Vorgängers.

Durch ununterbrochene Kämpfe schreitet so der Weltgeist voller Zuversicht und ohne Wanken seinem Ziele, der vollen Verwirklichung „des Bewusstseins der Freiheit", zu. Die Völker sinken zurück in die Dunkelheit, aus der sie hervortraten, aber der Weltgeist vermehrt mit jedem Schritt seinen Reichtum.

Auf diese Weise konstruiert Hegel die drei (bezw. vier) Perioden in der Geschichte, die zugleich die verschiedenen Stufen der menschlichen Freiheit darstellen: die erste Stufe erscheint in der orientalischen Welt, die das Kindesalter der Menschheit, das Ansich des Weltgeistes bedeutet. Sie weiss nur, dass Einer frei ist. Weil aber dieses Einen Freiheit nur eine abstrakte Freiheit, die Freiheit „An-sich" bedeutet, so ist sie im Grunde genommen gar keine Freiheit, sondern nur Willkür. Ihre Herrschaft wird deshalb als die Periode des Despotismus charakterisiert. Auf sie folgen die griechische und die römische Welt, die das Jünglings- und Mannesalter der Menschheit repräsentieren. Diese Welt weiss, dass einige frei sind. Daher sind Demokratie und Aristo-

[1]) Philos. d. Gesch. S. 24.
[2]) Ibid. S. 18.

kratie ihre Verfassungsformen. Während in Griechenland noch Trennung herrscht und für die Idee der Freiheit aller kein Platz ist, macht sich in Rom das Streben nach der Weltherrschaft, nach der Vereinigung aller Völker und Länder zu einem Weltreich geltend. Diese Erscheinung verkündigt schon den Beginn der germanischen Weltperiode, welche die dritte und höchste Stufe der geschichtlichen Entwicklung kennzeichnet. Sie erkennt die Freiheit aller an; ihre Verfassungsform ist die Monarchie. In ihr äussert sich das Greisenalter der Menschheit im Sinne der Weisheit und Überlegenheit, wie im christlichen Sinne der Versöhnung. In der Weltgeschichte bringt so der objektive Geist alle Momente seines Inhaltes zur Reife, und die Entwicklung geht nun auf den absoluten Geist über, der sich in der Kunst anschaut, in der Religion vorstellt, und in der Philosophie seine letzte Kenntnis von sich selbst findet.

Die Hegelsche Philosophie der Geschichte schliesst mit den Worten ab: „Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen . . ."[1] Gegen diesen Satz wäre an sich nichts einzuwenden, wenn er an den Schluss einer Weltgeschichte gestellt wäre, deren Gegenstand nur die Vergangenheit ist. Hegels Buch aber führt sich durch seinen Titel als eine „Philosophie der Geschichte" ein. Das giebt uns das Recht, zu erwarten, dass darin das Wesen des Ganzen der Geschichte und des geschichtlichen Lebens behandelt wird. Und in der That hat Hegel sein Werk reichlich mit solchen „allgemeinen" Betrachtungen durchsetzt; die ganze Einleitung trägt geschichtsphilosophischen Charakter. Gewiss beabsichtigte der Philosoph in diesem Werke auch eine philosophische Weltgeschichte zu geben, wie es aus seiner Besprechung der verschiedenen Arten, Geschichte zu schreiben,[2] hervorgeht. Aber eine solche philosophische Weltgeschichte setzt die Logik der Geschichte, die Erkenntnis des Wesens der Geschichtswissenschaft voraus.[3] Als eine solche Hegelsche Logik der Geschichte, mithin als die theoretische Grundlage seiner Geschichtsphilosophie, müssen wir also die Einleitung des als „Geschichtsphilosophie" betitelten Buches, sowie die Summe der überall in seinen Werken verstreuten geschichtsphilosophischen Bemerkungen betrachten.

---

[1]) 2. Aufl. S. 546.
[2]) Philos. d. Gesch. S. 3—15.
[3]) Rickert, Geschichtsphilos. S. 112 - 133. (Kuno Fischer-Festschrift.)

Der oben zitierte Schlusssatz Hegels nun führt uns zu einem Widerspruch hin, sobald wir ihn und mit ihm das Endresultat dieses Werkes den von Hegel gegebenen allgemeinen Grundlagen der Geschichte gegenüberstellen. Das Wort „bis hierher" allein schon fordert den Leser auf, an einen zukünftigen Gang der Geschichte zu denken, in Bezug auf welchen die Hegelsche Philosophie der Geschichte, -- besonders in den eigentlich geschichtsphilosophischen Behauptungen — weit auseinandergehende, ja vielfach einander direkt ausschliessende Bestimmungen giebt.

Nach der oben angeführten Definition handelt es sich in der Geschichte um den „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit". Eine solche rein geschichtsphilosophische Definition besagt an sich noch nichts über das Ende der Geschichte. Nun charakterisiert aber Hegel die Perioden der Geschichte in einer Weise, die, in Verbindung mit seiner eigenen Definition des Wesens der Geschichte, den Gedanken an einen Fortgang der Geschichte in der Zukunft völlig unmöglich machen muss; und man begegnet auch sonst bei Hegel Äusserungen, in denen er ausdrücklich es ausspricht, dass die Geschichte mit der germanischen Weltperiode an ihrem Ende angelangt sei.

In der That, das Bewusstsein der Freiheit, das Ziel, um welches es sich doch in der Geschichte handelte, wurde in der germanischen Periode in die Wirklichkeit übersetzt; denn: „die germanische Welt weiss, dass alle frei sind". Damit ist das Ende der Geschichte Thatsache geworden: es bleibt der Geschichte der menschlichen Entwicklung nichts mehr zu erstreben übrig. Es wäre in diesem Falle ganz falsch, zur Vermeidung einer solchen Behauptung zu sagen, dass das Bewusstsein der Freiheit aller noch seine Durchführung in die Wirklichkeit erfordert. Es war Hegel in der Geschichte eben nicht nur um das Bewusstsein der Freiheit allein zu thun, sondern ihre Verwirklichung gehörte auch zu den Aufgaben der Geschichte, die jetzt mit dem Eintreten in das 19. Jahrhundert gelöst waren.

Wäre es dem Philosophen um die Aufstellung des Prinzips zu thun, so wäre die Geschichte schon mit dem Erscheinen des Christentums zu Ende gewesen, das für Hegel als der eigentliche Urheber dieses Prinzipes galt. Aber Hegel sagt ausdrücklich an einer Stelle,[1]) dass „die idealisierte Freiheit der absolute Endzweck der Welt" ist.

[1]) Philos. d. Rechts. Werke Band 8. S 167.

Noch ein Anderes bei Hegel veranlasst uns, an das Ende der Geschichte, d. h. an eine Leugnung der zukünftigen Entwicklung des menschlichen Lebens zu höheren Werten zu denken. Es ist das berühmte Exemplificieren mit den menschlichen Lebensaltern. Denn das Überschreiten des Greisenalters, mit welchem die germanische Welt identificiert wird, ist nur in einer einzigen Richtung möglich, in derjenigen des Todes. An einer Stelle[1]) bezeichnet Hegel als den Endzweck der Welt „das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit und ebendamit die Wirklichkeit seiner Freiheit". Eine andere Stelle sagt, dass die volle Freiheit nur bei denkenden Wesen möglich ist. Und die germanische Welt ist wieder in der glücklichen Lage, den Geist auf dieser höchsten Stufe zu repräsentieren.[2]) Auch ein anderes „Geschäft der Geschichte",[3]) das Erscheinen der Religion als „der menschlichen Vernunft" war durch diese Periode vollbracht.[4]) Interessant ist es auch, dass Hegel in seiner Naturphilosophie in Europa die Syntesis aller Weltteile, den „vernünftigen Teil der Erde" erblickte, dessen Mitte Deutschland ist.[5]) Den Kulminationspunkt dieser Behauptungen hat Hegel erreicht, indem er die drei[6]) Perioder der germanischen Welt als die „Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes" bezeichnete.[7]) Wir könnten noch viele solche Stellen anführen, aber zur Klarstellung des Thatbestandes dürften wohl die hier angeführten Hinweise auf diesen Punkt der Hegelschen Auffassung genügen. Das Wesen des Geistes, die Freiheit, war in der germanischen Periode realisiert, und so blieb nach dieser Auffassung nur eine folgerichtige, aber für den Menschen in ihren beiden Teilen gleich schlimme Schluss-Alternative übrig: entweder giebt es überhaupt keine Geschichte mehr, oder in der germanischen Welt mündete sie in die schlechte, zeitliche Unendlichkeit ein, um von nun an „sinnlos und gottverlassen"[8])

---

[1]) Philos. d. Gesch. S. 247.
[2]) Ibid. S. 527.
[3]) Ibid. S. 407.
[4]) Ibid. S. 408.
[5]) Werke, Bd. 7 § 339.
[6]) Philos. d. Gesch. S. 418—419.
[7]) Ibid. S. 419.
[8]) Ibid. S. 21 sagt Hegel: „Der Geist ist aber auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeschichte, in seiner konkretesten Wirklichkeit." Das Konkreteste ist aber nach Hegel das Vollkommenste, und es wird völlig unbegreiflich, wo dann im System der Werte für den absoluten Geist Platz bleibt.

weiter zu gehen, sodass auch in diesem Falle nicht von Geschichte im Hegelschen Sinne des Wortes die Rede sein kann.

Das ist jedoch nur die eine Seite des Sachverhalts. Die andere Seite äussert sich — wir beschränken uns hier zunächst wieder nur auf die Feststellung des Thatsächlichen — in Behauptungen, die direkt auf das zukünftige geschichtliche Leben hinweisen. Wie Kuno Fischer in seinem grossen Werke[1]) über Hegel feststellt, sah Hegel das Ziel der zukünftigen politischen Thätigkeit in Deutschland unter anderem auch in der Schaffung eines bürgerlichen Gesetzbuches und in der systematischen Kolonisation. Solche Andeutungen über die Aufgaben des zukünftigen politischen Lebens hat unser Philosoph auch in Bezug auf Frankreich gemacht. Bei der Besprechung der französischen Verfassung weist Hegel auf den ihr nach seiner Meinung anhaftenden Mangel hin, dass das gestürzte Ministerium wohl durch ein anderes ersetzt, aber niemals von der Opposition befreit werden kann. „. . . Dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und das sie in zukünftigen Zeiten zu lösen hat.“[2]) S. 107 der Philosophie der Geschichte nennt Hegel Amerika „das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll.“ Auch die Zukunft der slavischen Nationen hat Hegel wenigstens nicht bestritten; er hat es abgelehnt, die Frage nach ihrer Zukunft zu beantworten, unter dem Vorwande, dass wir es in der Geschichte „mit der Vergangenheit“ zu thun haben.[3]) Das ist gewiss richtig, aber nicht in Bezug auf die Philosophie der Geschichte im Sinne Hegels.[4]) Noch andere Überlegungen kommen hinzu. „Das Volk fällt in die Geschichte,“ lautet eine Stelle[5]) in der Geschichte der Philosophie, wodurch jede definitive Verschmelzung des Weltgeistes mit einem Volke ausgeschlossen wird. „Die Idee ist wesentlich Prozess,“ sagt unser Philosoph in seiner encyklopädischen Logik.[6]) Der Geist muss als rastlose

[1]) S. 724.

[2]) Philos. d. Gesch. S. 541.

[3]) Ibid. S. 425.

[4]) Interessant ist es, in diesem Zusammenhange zu erwähnen, dass Hegel an einer Stelle der Philosophie der Geschichte auch über die Zukunft der schönen Künste redet: S. 446 „Die schöne Kunst (wie deren eigentümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion.“

[5]) Werke, Bd. 14. S. 276.

[6]) Logik, Werke Bd. 6, S. 390.

Thätigkeit aufgefasst werden. Jeder seiner Schritte bedeutet Vermehrung seiner Produkte und eine entsprechende Steigerung seiner Thätigkeit. Er gilt also als unerschöpflich,[1]) und von einer Wiederholung in der Geschichte kann natürlich keine Rede sein, wie es die eindrucksvolle Schilderung des geschichtlichen Lebens in der Philosophie der Geschichte S. 89—91 zur Genüge darthut.[2]) Somit kann die Erreichung der höheren Stufe — in unserem Falle der germanischen Welt -- für den Geist nicht das Ende, sondern vielmehr nur eine grössere Entfaltung seiner produktiven Thätigkeit bedeuten, der weitere Entfaltungen folgen werden.

Auch entsprach die Gegenwart den politischen Anforderungen Hegels in keinem Falle. Sein vernünftiger Staat war die konstitutionelle Monarchie, diese „wahrhafte Gestaltung des sittlichen Lebens“,[3]) er war für die Geschworenengerichte, für die Öffentlichkeit der Gerichtsverhandlungen, für das Versammlungsrecht[4]) u. s. w. England konnte Hegel bei diesem Staatsideal deshalb nicht im Auge haben, weil ihm das Wichtigste, das Luthertum in seiner reinen Form und in seiner Verschmelzung mit dem Staate fehlte, wie es in Preussen verwirklicht war.[5]) Auch die Erklärung des monarchischen Staates als eines Staates, in welchem „Einer Herr und keiner Knecht ist“, weist auf die Notwendigkeit einer Fortsetzung der Entwicklung hin. Denn, wofern es keinen Widerspruch enthält, zu behaupten, dass es „einen Herrn und keine Knechte“ geben kann, fordert die Konsequenz zunächst, wenn auch als ein unerreichbares Ideal der geschichtlichen Entwicklung, das Ziel zu setzen, dass jeder Herr und keiner Knecht sei.

Kuno Fischer bezieht sich in seinem Werke S. 811 auf das Ende der Geschichte mit folgenden Worten: „Dass die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit ist, darf man weder als einen endlichen Prozess, der eines Tages fertig ist und still steht, ansehen, noch als einen endlosen, der sein Ziel immerfort erstrebt, aber niemals erreicht, in der Weise jener schlechten Unendlichkeit, die in einem ungelösten Widerspruche stecken bleibt.“ Wie man aber sich diesen Fortschritt denken

---

[1]) s. Philos. d. Gesch. S. 91.

[2]) Philos. d. Gesch. S. 9 „. . . Jede Zeit hat so eigentümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand . . .“

[3]) Philos. d. Rechts. Werke Bd. 8. S. 355.

[4]) Vergl. dazu Philos. d. Gesch. S. 444, 507, 539.

[5]) Philos. d. Rechts. Bd. 8. S. 406—407. Philos. d. Gesch. S. 545.

soll, das hat Kuno Fischer nicht gesagt. Hätte er ihn positiv darzustellen versucht, so wäre er unzweifelhaft zu dem Ergebnis gekommen, dass die Sache hier nicht so einfach liegt, als dass man sich mit der obigen, doch rein negativen Erklärung begnügen dürfte.

Wir versuchten in dem vorangegangenen Teile dieses Abschnittes zu zeigen, dass sich bei Hegel, wie merkwürdig es auch klingt, Stützpunkte zur Behauptung zweier einander ausschliessender Meinungen finden, wozu noch der Antagonismus zwischen dem faktischen Abschluss des Werkes und den Grundprinzipien der Geschichtsphilosophie sowie des ganzen Systems hinzutritt. Mit der Feststellung des Widerspruches Hegels mit sich selbst in der Darstellung des Endes der Geschichte stehen wir am Ausgangspunkte einer Reihe von Fragen, die sich im Zusammenhange mit ihm notwendig erheben.

Das Hegelsche System gilt bis jetzt, und mit einer gewissen Einschränkung auch mit Recht, für ein Muster konsequenten philosophischen Denkens. Es ist mehr als andere ein Ganzes, aus dem kein Stück herausgerissen werden kann, ohne dass das System dadurch Abbruch erleidet. Wir stehen daher sofort nach der Feststellung eines solchen Widerspruches vor der Frage, wodurch dieser Widerspruch bedingt ist, und, welche von den zwei konstatierten Behauptungen mehr den logischen Grundlagen des Systems und auch denjenigen der Geschichte entspricht. Es folgt daraus auch ganz klar, dass dann die Stellung der Philosophie der Geschichte in dem System nicht so einfach sein kann. Ja, es kann nicht ohne Berechtigung die Frage aufgeworfen werden, ob die Hegelsche Metaphysik eine Philosophie der Geschichte nicht überhaupt ausschliesst.

In der That, die Behauptung Hegels, dass in die Geschichte nur das gehört, „was in der Entwicklung des Geistes eine wesentliche Epoche ausmacht“,[1]) ruft sofort die Frage hervor nach dem Prinzip der Auswahl, welches es möglich machen soll, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen. Besitzt das Hegelsche System ein solches Prinzip und wenn ja, — mit welchem Rechte?[2])

---

[1]) Philos. d. Gesch. S. 177.

[2]) S. darüber Rickert, „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, besonders S. 642—660.

Alle diese Fragen erfordern eine Klarstellung der hier in Betracht kommenden logischen Grundlagen des Systems und der Geschichte.

III. Die logischen Grundlagen des Systems.

Wir haben oben bemerkt, dass ein System wie das Hegelsche keinen noch so kleinen Teil ohne Erschütterung des Ganzen zu entfernen gestattet. Das gilt aber besonders von seiner Philosophie der Geschichte, weil das Historisch-Genetische die Seele der Hegelschen Philosophie ausmacht. Kommt man zur Überzeugung, dass es in Hegels System keinen Platz für die Geschichte geben kann, so trifft man damit den Nerv seines Denkens und wirft das ganze System über den Haufen. Die Lösung der Frage nach der Vereinbarkeit der Geschichte mit der Hegelschen Philosophie verlangt, wie gesagt, eine Erörterung seiner Grundprinzipien und stellt uns zunächst vor die Frage, welches Erkenntnisziel die Philosophie Hegels verfolgte, denn Hegel hat es an vielen Stellen entschieden abgelehnt, über das zu reden, was sein soll, und beklagte sich, dass man ihm gerade in Bezug auf seine Rechts- und Geschichtsphilosophie ein Erkenntnisziel andichtete, das er nicht verfolgte und vor allem nicht verfolgen wollte.

1. Hegels Philosophie und ihr Erkenntnisziel.

Wie uns schon die Phänomenologie des Geistes zeigt, war auch für Hegel der Ausgangspunkt seines Denkens die ganze bunte Mannigfaltigkeit der unmittelbaren Wirklichkeit, der Wirklichkeit des „Jenes“ und „Dieses“, die sich nicht fassen lässt und in jedem Augenblick in dem unendlichen Strome des Zeitlichen und Vorübergehenden verschwindet. Das Vorstellen fühlt sich hilflos, etwas aus dieser Unendlichkeit als das Seiende, Bleibende, herauszulösen, und wir greifen zur Hilfe des Gedankens. Aber „je mehr des Denkens in der Vorstellung wird, desto mehr verschwindet von der Natürlichkeit, Einzelnheit und Unmittelbarkeit der Dinge: durch den sich eindrängenden Gedanken verarmt der Reichtum der unendlich vielgestalteten Natur, ihre Frühlinge ersterben, ihre Farbenspiele erblassen. Was in der Natur vom Leben rauscht, verstummt in der Stille des Gedankens; ihre warme Fülle, die in tausendfältig anziehenden Wundern sich gestaltet, verdorrt in trockene Formen und zu gestaltlosen Allge-

meinheiten, die einem trüben nördlichen Nebel gleichen". [1]) So sah auch Hegel sich vor eine Wirklichkeit gestellt, die bei allem ihrem Reichtum nur das eine Bild des beständigen Wechsels darbot und die Frage nach dem Subjekt dieses Wechsels noch schärfer hervorhob. Die Macht der Zeit und des Lebens beherrscht alles, schafft unermüdlich neue Formen und neue Erscheinungen, und bildet die „bunte Rinde",[2]) die den „Kern" verdeckt, und die die naive Meinung verleitet, das Vorübergehende und bloss Erscheinende für das Wahre, für die Wirklichkeit zu halten. So mischt sich der unmittelbar existierenden Welt das durch die falsche Meinung Ersonnene bei und verwirrt das Bild der Wirklichkeit.

Daraus bestimmte sich die Aufgabe, die sich Hegel stellte. „Darauf kommt es an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen." [3]) Diese Substanz war für Hegel, wie wir es in der allgemeinen Übersicht über das System zu zeigen versucht haben, in ihren Elementen durch Hegels Vorgänger aus der Kantischen Schule gegeben, und unser Philosoph vereinigte diese Elemente zum absoluten Geiste, zur Substanz, die zugleich Subjekt war, worauf Hegel ein sehr grosses Gewicht legte. Das Wesen dieser Substanz war bestimmt als Vernunft, [4]) was sich notwendig aus der philosophiegeschichtlichen Abstammung des Geist-Begriffes ergab. Jetzt galt es, die Welt auf Grund der Substanz zu verstehen. „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn, das, was ist, ist die Vernunft." [5]) Die Philosophie berührt sich hier mit dem Empirismus, der auch nur das, was ist, erkennen will, wie es unser Philosoph ausdrücklich betont. „Sie weiss nicht solches, was nur sein soll und somit nicht da ist." [6]) Die Erkenntnis des Begriffs, der Idee, der Vernunft als des wirkenden, wahren Urhebers des

---

[1]) Naturphilos. Werke Bd. 7, 1, S. 12 f. In der Geschichtsphilosophie S. 67 redet Hegel allerdings über die kreislaufende Bewegung der Veränderungen der Natur, jedoch widerspricht diese Behauptung dem Wesen des Geistes und der dialektischen Methode.

[2]) Rechtsphilos., Werke Bd. 8, S. 18.

[3]) Ibid. S. 17.

[4]) Philos. d. Gesch. S. 107 f.

[5]) Ibid. S. 19.

[6]) Logik, Werke Bd. 6, S. 80; siehe auch Rechtsphilos., Werke, Bd. 8, S. 16.

Wirklichen in der unmittelbar gegebenen Welt soll dann die Versöhnung des Gedankens mit dem Leben herbeiführen, welche von unserem Philosophen als das „letzte Ziel und Interesse der Philosophie“ bezeichnet [1]) wird. Die Erkenntnis des Ewigen wird dann auch das Geschehene begreiflich machen. [2])

2. Der absolute Geist als die absolute Idee.

Das Ewige, dessen Erkenntnis uns das Geschehene begreiflich machen soll, ist, wie wir schon gesagt haben, die Substanz, der absolute Geist, dessen Reichtum, sein An-und-für-sich, nur durch das ganze System dargestellt werden kann. Jedoch bestimmte Hegel die Substanz schon jetzt als die Idee oder als Vernunft, und wir müssen jetzt diese Bestimmung etwas näher von der rein logischen Seite ansehen. Wir wenden uns zunächst zu dem Begriffe der Idee. Bei der Einteilung des Hegelschen Systems bezeichnet man den ersten Teil, die Logik, als die Wissenschaft, welche den absoluten Geist, wie er an sich ist, darstellt. Das ist richtig, insofern wir das ganze System in Betracht ziehen, welches den absoluten Geist in einem zeitlich ausgedehnten, gegliederten Zustande darstellt, weil eine andere Erkenntnisweise unmöglich ist, obwohl er doch in Wahrheit als ein Ganzes gedacht werden muss. Die Logik war aber von Hegel selbst in der Encyklopädie anders als in seiner grossen Logik definiert.

Die Logik behandelt den absoluten Geist als Idee, oder näher als die absolute Idee. Der absolute Geist ist, wie wir es zu zeigen versucht haben, das durch die nachfolgende philosophiegeschichtliche Entwicklung modifizierte Kantische „Bewusstsein überhaupt“. Aus dieser Abstammung des absoluten Geistes ergab sich für Hegel die Aufgabe, nicht nur, wie es Kant gethan hatte, ein System der Kategorien aufzustellen, sondern diese Kategorien auch durch Differenzierung aus dem Geiste, dem ja alles als immanent gedacht war, nach einer bestimmten, d. h. bei Hegel nach der dialektischen Methode, hervorgehen zu lassen, sodass auch sie, diese weltbeherrschenden logischen Gestalten, entsprechend dem allgemeinen Charakter des Systems, in das Eine, Ganze als seine einzelnen, dialektisch entwickelten Etappen eingeordnet werden konnten.

[1]) Gesch. d. Philos., Bd. 15, S. 684.

[2]) Logik, Bd. 5, S. 21.

Das hat Hegel nun in seiner Logik versucht. „Die Logik ist . . . als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.“ [1]) Dieses „An-und-für-sich-sein“ des Geistes, wie er „ohne Hülle“ in seinem eigenen Wesen ist, stellt die absolute Idee dar.

Da jedoch durch diese Bestimmung die Frage nach dem Wesen der absoluten Idee noch nicht beantwortet ist, müssen wir unsere Aufmerksamkeit für einen Augenblick der Hegelschen Logik zuwenden.

In seiner grossen Logik hat unser Philosoph folgende Überlegung zum Ausgangspunkte genommen: mit der Logik musste das Reich des reinen Gedankens, der reinen Vernunft erfasst werden. Dadurch wurde selbstverständlich an den Philosophen die Anforderung gestellt, keine Voraussetzungen zu machen, weil man durch eine solche Voraussetzung etwas setzen würde, was ausserhalb des absoluten Geistes liegt, was ihm nicht immanent ist. Er wäre dann kein absoluter Geist mehr. Man muss also mit Etwas anfangen, welches zugleich Nichts ist und als solches den Geist nicht beschränken kann. Diesen Anforderungen für den Gedanken, „dem Gehalt nach“[2]) dem Nichts gleich zu sein, entspricht der Begriff des Seins, als reiner, durch nichts bestimmter Formenbegriff. Das ist also ein Ansich, das sofort zu seinem Fürsich, dem Begriffe des Nichts, führt.[3]) Der Begriff des Nichts ist eben ein Begriff, und als solcher nicht das Nichts des gemeinen Verstandes, sondern auch ein Sein. Diese Begriffe erfordern durch ihre dialektische Entgegensetzung und gegenseitige Bedingung ihre höhere Synthesis, den Begriff des Werdens, welches Nichts ist, weil es noch ein Werden bedeutet, und doch zugleich Sein, weil es doch schon ein Werden ist. Dieser Begriff steht zugleich über den Anderen. Aus dem Werden ergeben sich dann die Begriffe des Entstehens und Vergehens, welche zu dem Begriffe eines noch höheren Begriffes des Daseins führen u. s. w. So geht die Entwicklung immer höher aufsteigend, bis in der absoluten Idee der erste Begriff des Seins nach allen Richtungen erschöpft und entfaltet, also der Kulminationspunkt des Systems der „reinen Vernunft“ erreicht wird. Die absolute Idee erweist sich somit inhalt-

[1]) Logik, Werke Bd. 3, S. 35 f.
[2]) Logik, Werke Bd. 6, § 51, S. 113.
[3]) Ibid. § 87, S. 169.

lich ebenso leer, wie der ursprüngliche Begriff des Seins, aber sie ist nicht mehr unmittelbar, sondern vermittelt durch dialektische Entwicklung, bereichert durch die ganze in der Logik aus dem Begriff des Seins entwickelte Fülle von formalen Begriffen und Prinzipien.

Was ist also die absolute Idee? Sie ist in der Logik keine metaphysische Wesenheit in dogmatischem Sinne, wie sie es immer mehr mit dem Übergange in die Naturphilosophie wird, sondern sie ist das einheitliche dialektisch entwickelte und geordnete System der Kategorien und der Grundprinzipien, welche die ganze Hegelsche Philosophie durchgängig beherrschen.

Lassen wir vorläufig die Grundkategorien bei Seite, welche für unser Thema in Betracht kommen, und wenden uns zu den für uns wichtigen Grundprinzipien des Hegelschen Systems, in der Reihenfolge, wie sie sich aus seiner Logik ergeben.

An erster Stelle steht das Prinzip der Entwicklung, welches Hegel an vielen Stellen ausdrücklich als Bestandteil der Idee hervorhebt. Als ein Ganzes und im Verhältnis zu den übrigen Teilen des Systems genommen, ist die Idee das Ansichsein des absoluten Geistes, und als solches muss sie dem Sinne der Hegelschen Terminologie nach[1]) als reine Potenz betrachtet werden, für deren Zurückhaltung, weil sie eben absolut ist, keine Faktoren vorhanden sind, und die sich deshalb immer in die Tätigkeit umsetzen kann und thatsächlich umsetzt. „Die Idee ist wesentlich Prozess.“[2]) „Wesentlich ist nun die Natur der Idee sich zu entwickeln . . .“[3]) Dadurch aber, dass das System der Kategorien den Grundstock der absoluten Idee bildet, wird auch das Subjekt der Entwicklung gegeben, indem dieses Ganze seine unendliche Konkretisierung erstrebt, jedoch nicht als ein Ganzes, weil es nichts ausser sich hat, sondern in seinen Teilen. In der absoluten Idee sind alle Bedingungen zur unendlichen Entwicklung gegeben, weil sie selbst für sich Mittel und Zweck bildet: das System der reinen Begriffe giebt das Subjekt der Entwicklung, die Grundprinzipien geben ihre Mittel ab. „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst, ist es ebenso die

[1]) S. im Abschnitt „das System“ die Erklärung der Terminologie.

[2]) Logik, Werke Bd. 6, § 215, S. 390.

[3]) Gesch. d. Philos., Bd. 13, S. 33. Vgl. dazu Logik, Werke Bd. 4, S. 193, Bd. 5, S. 242.

durchsichtige Ruhe.“ [1]) Mit anderen Worten, hier äussert sich „die List der Vernunft“, die als ein Ganzes in ihrer durch nichts gestörten Ruhe für sich die Teile dienen lässt, woraus eben das Prinzip der unendlichen Entwicklung resultiert.

Das Prinzip der Entwicklung erfordert eine weitere Bestimmung, welche eine andere Seite der absoluten Idee darstellt und welche im „christlichen [2]) Prinzip der Vermittlung gegeben wird. Eine Bewegung, die allein an der Hand des vorher dargestellten Prinzips vor sich ginge, würde niemals im Stande sein, eine vernünftige Entwicklung abzugeben. Sie würde in ein einfach sinnloses Sich-Verändern ausarten; denn noch nichts bürgt uns in dem Prinzip der Entwicklung dafür, dass die Bewegung vom Einen zum Andern fortschreitet in einer Weise, die zugleich einen Fortschritt darstellt. Ein vernünftiger Fortschritt ist nur dann denkbar, wenn zwischen dem zu Entwickelnden und dem schon Entwickelten keine unüberbrückbare Kluft besteht; das kann allein durch ein vermittelndes Glied vermieden werden. So entsteht eine Kette, deren äussere Glieder sich mit einander vereinigen und mit Hilfe des vermittelnden Gliedes einen in sich geschlossenen Kreis bilden; die äussersten Glieder fallen zusammen, insofern sie beide „Unmittelbarkeiten“ sind; zugleich werden sie aber durch das Vermittelnde so unterschieden, dass das Produkt der Entwicklung die vermittelte Unmittelbarkeit ist. Die Letztere ist die Wahrheit der Ersteren,[3]) aber nur der Ersteren, denn das Prinzip der Entwicklung treibt weiter, und die Unmittelbarkeit, welche in Rücksicht auf die vorhergegangene „vermittelt“ war, wird in Bezug auf die folgende „unmittelbar“.[4])

Das Gewordensein, die „vermittelte Unmittelbarkeit“ muss also danach als eine notwendige Bedingung jedes Wahren aufgefasst werden: es kann nichts Wahres geben, was nicht auf diese Weise geworden ist. Sogar die höchsten Werte der Kunst, Religion und Philosophie machen im Hegelschen System keine Ausnahme davon. Das war auch der Grund, warum Hegel dem Schlusse, weil ihm eben das Prinzip der Vermittlung zu Grunde liegt, eine so grosse Bedeutung beimass, wie aus folgenden Stellen

---

[1]) Phänom. d. Geistes. Werke Bd. 2, S. 367. Vgl. Gesch. d. Philos. Werke Bd. 13, S. 38.

[2]) Philos. d. Gesch. S. 457.

[3]) Logik, Werke Bd. 5, S. 345.

[4]) Ibid. S. 345.

hervorgeht: „Der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige.“ [1]) „Der Schluss . . . ist der wesentliche Grund alles Wahren.“ [2]) „Alles ist ein Schluss.“ [3])

Es wäre jedoch der absoluten Idee, die auch als Vernunft bestimmt wurde, Abbruch gethan, wenn das vermittelnde Glied der Entwicklung eine Ausnahme von der Ordnung und geregelten Thätigkeit des Absoluten machte, d. h., wenn jedes Mal die Sachlage oder noch schlimmer der Zufall das Vermittelnde bestimmen sollte. Die absolute Idee fordert auch hier Ordnung, und so wird die Vermittlung dadurch geregelt, dass das Vermittelnde entsprechend dem allgemeinen, dialektischen Charakter des Absoluten nichts Anderes als die Antithesis ist, wie wir es schon in unserer Übersicht über das System zu zeigen versuchten.

Bildete das System der Kategorien den Leib der absoluten Idee, so stellte die dialektische Methode ihre „Seele und Substanz“ dar, deren Allmacht sich Alles unterwerfen muss. „Irgend Etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewusst, als es der Methode vollkommen unterworfen ist.“ [4])

Die Bedeutung, die Hegel der dialektischen Methode beimisst, streift fast an die Identificierung mit der absoluten Idee.[5]) Derjenige Abschnitt der Logik, in welchem die absolute Idee behandelt wird, ist in seinem grössten Teil der Besprechung der dialektischen Methode gewidmet. Das Wissen „des Gegensatzes in der Einheit und der Einheit im Gegensatze“, also das Wissen der dialektischen Methode bezeichnet Hegel als „das absolute Wissen“.[6]) Wir erinnern uns auch an den Ausspruch Hegels,

---

[1]) Logik, Werke Bd. 6, § 181, S. 344.

[2]) Ibid. S. 345.

[3]) Ibid. S. 345.

[4]) Logik, Werke Bd. 5, S. 330.

[5]) Diese Identität behauptet Kuno Fischer in seinem Werke über Hegel, S. 509, doch, wie es uns scheint, nicht mit Recht. Gewiss erscheinen die schon vorher genannten Prinzipien als notwendige Voraussetzungen der Methode und die noch darzustellenden als ihre notwendigen Konsequenzen. Jedoch kann von der Art der Entwicklung, d. h. eben ihrer Methode, erst dann die Rede sein, wenn die Entwicklung selbst und ihr Subjekt schon gegeben sind. Andererseits bliebe bei einer Identificierung der dialektischen Methode mit der absoluten Idee in dieser kein Raum mehr für das System der Kategorien, also für einen ihrer Hauptbestandteile, ohne welchen sie ihren Sinn verlöre.

[6]) Gesch. d. Philos., Bd. 15, S. 689.

„was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch“,[1]) womit natürlich die dialektische Methode gemeint ist.

Das berechtigt jedoch nicht zur Identificierung der Methode mit der absoluten Idee,[2]) zumal Hegel selbst eine solche Identität nirgends direkt behauptet hat; er weist aber freilich der dialektischen Methode einen zentralen Platz im ganzen System an, als einem weltbeherrschenden Gesetze, dessen Gewalt sich auf alles erstreckt. Was für Hegel die dialektische Methode war, ersieht man am besten daraus, dass in seiner Darstellung das höchste christliche Dogma, die Dreieinigkeit, dialektische Form, wenn auch in idealster Gestaltung, an sich trägt. Für ihn, als einen tief christlich-religiösen Menschen, war das Aufzeigen des dialektischen Moments in diesem Dogma die höchste Bestätigung der Wahrheit seiner Methode. Hier liegt auch der Grund, warum unser Philosoph das Prinzip der dialektischen Vermittlung als ein „christliches“ Prinzip bezeichnet hat.[3])

Damit ist jedoch der Inhalt der absoluten Idee noch nicht erschöpft. Wir haben zu zeigen versucht, dass die absolute Idee in sich das Prinzip der Entwicklung, der Vermittlung und das dialektische Prinzip darstellt. Sie ist also die Idee von der dialektisch vermittelten Entwicklung. Das Wort „dialektisch“ aber weist auf die anderen Bestimmungen hin, die sich notwendig aus dem Wesen der dialektischen Methode ergeben.

Der Umstand, dass Hegel alles für Geist erklärt hatte, legt vielfach den Gedanken an eine Emanation nahe, aber dies widerspricht entschieden dem Grundcharakter des ganzen Hegelschen Systems. Wir sind genötigt, auch diese Frage mit einigen Worten zu berühren. Das Wort Emanation bedeutet „Ausfliessen“, „Ausstrahlung“. In der philosophiegeschichtlichen Entwicklung fand das Wort seine Anwendung auf solche philosophische Lehren, die ein Absolutes — historisch bis jetzt Gott genannt — als Urquelle in der Weise auffassten, dass alle Dinge als seine Ausstrahlungen zu betrachten waren, wobei das Urprinzip selbst gewöhnlich unveränderlich blieb. Als notwendige Konsequenzen aus dieser Lehre müssen sich folgende Bestimmungen ergeben. Der Urgrund, das Urlicht muss dann nicht nur als ein logisches,

[1]) Logik, Werke Bd. 6, § 119, Zus. 2, S. 242. Vgl. dazu Logik, Werke Bd. 5, S. 329 und 352.

[2]) Vgl. dazu Logik, Werke Bd. 6, S. 409.

[3]) Philos. d. Gesch. S. 457.

sondern unbedingt auch als ein zeitliches Prius der Welt gedacht werden, denn eine Ausstrahlung lässt sich nur dann denken, wenn das Licht — in unserem Falle das „Urlicht“ — schon gegeben ist. Man kann doch nicht im Ernst erwarten, dass es im dunkeln Zimmer hell wird, bevor eine Lichtquelle da ist. Ausserdem verlangt die Emanationstheorie immer, dass das „Urlicht“ oder Urgrund — nenne man es, wie man will — als das Höchste aufgefasst wird; die Dinge aber als seine Ausstrahlungen müssen einen desto niedrigeren Platz in der Weltordnung einnehmen, je weiter sie von der Urquelle entfernt sind.

Das Hegelsche System genügt keiner von diesen Anforderungen an eine emanatistische Lehre. Gewiss hat Hegel das Absolute als Urquelle bezeichnet; er hat auch gesagt, dass Alles Geist ist, dass aus Geist alles so geworden ist, wie z. B. die Dinge aus Materie werden. Seinen Gedanken wird man aber nur dann richtig verstehen, wenn man ihn teleologisch auffasst: Alles ist in Wahrheit, insofern es sich in seinem Dasein, seiner Entwicklung auf den Geist als ein unersetzlicher Teil auf das Ganze bezieht. Der absolute Geist kann nicht im emanatistischen Sinne als Urquelle betrachtet werden, denn er ist nicht nur nichts Ungewordenes, sondern erscheint zeitlich sogar als das letzte Resultat der Entwicklung. „Das Absolute,“ sagt[1]) Hegel, „kann nicht ein Erstes, Unmittelbares sein, sondern das Absolute ist wesentlich sein Resultat.“ Der absolute Geist ist also ein logisches Prius, nicht aber ein zeitliches, wie es der Emanatismus fordert. In Bezug darauf ist gerade das Gegenteil der Fall.

In scharfem Gegensatz zum Emanatismus steht das Hegelsche System auch in Bezug auf die Wertfrage. Der absolute Geist ist das Höchste, aber nur als Resultat der Entwicklung, also insofern er sein Ansichsein verlassen hat, sich selbst negierte und an und für sich geworden ist. In diesem Sinne ist auch die Natur nicht niedriger, sondern höher als die absolute Idee, welche in Bezug auf das ganze System den Geist an sich repräsentiert. Die absolute Idee ist in die Natur nicht emaniert, wie das Rosenkranz behauptet, sondern sie ist — wenn es erlaubt ist, zur Hervorhebung des Gegensatzes ein solches Wort zu gebrauchen — in sie „immaniert“. Bei einer anderen Interpretation verliert Hegels Lieblingswort „Aufheben“ seinen Sinn vollständig. Die

[1]) Logik, Werk Bd. 4, S. 195.

Natur ist das höhere Stadium, weil sie eine Annäherung an die Synthese, an den absoluten Geist bedeutet. Schon die Antithesis ist eine Wertsteigerung, wie es z. B. dadurch exemplifiziert werden kann, dass unser Philosoph die griechisch-römische Welt (Antithesis) selbstverständlich viel höher als die orientalische (Thesis) schätzte. Im Gegensatz zum Emanatismus stellt hier also das spätere Produkt der Entwicklung das höhere dar.

Aus allem Gesagten geht ganz deutlich hervor, dass das Hegelsche System im letzten Grunde doch als ein Wertsystem zu verstehen ist. Der Wertunterschied des Höheren und Niederen liegt tief im Wesen der dialektischen Methode begründet. Da aber in das System nur das eingeht, was wirklich ist, d. h., was sich nach der dialektischen Methode entwickelt,[1]) so bestimmt sich das ganze System durchgängig als ein Wertsystem. Für das Wertlose giebt es keinen Platz in ihm.

Dasselbe innere Wesen der dialektischen Entwicklung fordert aber noch zu einer anderen Folgerung auf, die Hegel auch konsequent gezogen hat. Aus der Entwicklung der Thesis zur Antithesis geht ihre höhere Synthesis hervor, wobei diese Erhebung, wie wir wissen, nicht einen Stillstand, sondern einen intensiveren Antrieb zur Entwicklung bedeutet. Der die Welt bewegende Widerspruch bringt seine Rechte zur Geltung, indem er in der dialektischen Einheit der erreichten Synthesis einander widersprechende Elemente hervortreten lässt und den Anlass zur Fortsetzung der Entwicklung giebt. Die Synthesis, welche somit zur Thesis geworden ist, schreitet dialektisch zu einer neuen, höheren Synthesis fort, welche ihrerseits an sich dieselbe Macht des Widerspruchs erfährt und zu einer noch höheren Einheit strebt u. s. w. So stellt sich nicht nur das Ganze der Entwicklung als eine Entwicklung der Werte dar, sondern jeder einzelne Schritt vorwärts bedeutet zugleich eine Wertsteigerung. „So erscheint in der Existenz," sagt[2]) Hegel, „der Fortgang als ein Fortschreiten von dem Unvollkommenen zum Vollkommeneren." Dieser Gedanke an die in der Wertsteigerung begriffene Entwicklung liegt auch folgenden Aussprüchen Hegels zu Grunde: „Das Gute, das absolut Gute vollzieht sich ewig in der Welt;" ebenso: „Der Geist, die Hülle seiner Existenz verzehrend, wandert nicht bloss

[1]) Auf die Frage nach der Wirklichkeit und Vernünftigkeit kommen wir in den folgenden Abschnitten zu sprechen.

[2]) Philos. d. Gesch. S. 70.

in eine andere Hülle über, noch steht er nur verjüngt aus der Asche seiner Gestaltung auf, sondern er geht erhoben, verklärt, ein reiner Geist aus derselben hervor."[1]) Das dialektische Moment brachte es mit sich, dass das wirklich Seiende gerade durch dieses sein Sein wertvoll wurde. Es war also ein System aufsteigender, seiender Werte, weil die dialektische Entwicklung kein Sollen zulässt.[2])

So steht das Hegelsche System in einem diametralen Gegensatz zum streng und konsequent durchgeführten Naturalismus. Der Letztere kennt keine Werte oder darf es wenigstens nicht. Es hat für ihn gar keinen Sinn, wenn er sich selbst versteht, vom Wertvollen oder gar vom Wertvolleren zu reden. Hegels System lässt sich dagegen durchgängig als ein Werten charakterisieren. Es kennt nichts und darf nichts kennen, was nicht dem dialektischen Werten unterworfen werden kann. Denn ein solches „Etwas" wäre unvernünftig und unwirklich und würde die Philosophie gar nicht interessieren. Sogar die Natur macht keine Ausnahme davon, auch sie ist nicht „gottlos", denn sie ist, wie es auch sei, „der Sohn Gottes", also selbst „Gott", wenn auch ein „bacchantischer".

Der Reihe der Prinzipien, welche wir in dem Begriffe der absoluten Idee aufzuzeigen versucht haben, schliesst sich die Idee von der Erhaltung aller in der dialektischen Entwicklung entstandenen Werte und ihrer beständigen unendlichen Bereicherung an, und dies Prinzip ist gleichfalls eine notwendige, konsequente Folgerung aus dem Wesen der dialektischen Methode.

Gewiss, das jedesmalige Aufdecken eines Widerspruches in der Thesis und in der unhaltbaren Position der Antithesis zog die Negation nach sich, im ersten Falle die der Thesis, im zweiten Falle die sogenannte absolute Negation der Antithesis, welche als Resultat ein Positives ergab. Ebenso wie der früher besprochene Begriff des Nichts in der Logik, ist diese Negation also nicht mit der Negierung im gewöhnlichen Sinne zu verwechseln. Um sie zu charakterisieren, prägte unser Philosoph das Wort „Aufheben", das den Vorgang am besten bezeichnet. „Aufheben" im Hegelschen Sinne bedeutet 1. die Negation der Selbständigkeit des Negierten, 2. seine darauf folgende Erhebung auf die höhere Stufe

[1]) Philos. d. Gesch. S. 90 f.

[2]) Auf diese Frage kommen wir in einem der nächsten Abschnitte zurück.

und seine Aufnahme in das Höhere, und endlich 3. seine Aufbewahrung in diesem Höheren, in der Synthesis, in welcher es „aufgehoben" ist.

Nehmen wir ein oft gebrauchtes, weil sehr instruktives Beispiel aus der Logik: Der Begriff des Seins und seine Antithese wurden durch den Begriff des Werdens negiert oder aufgehoben. Das bedeutete nicht ihre Vernichtung; sondern die dialektische Entwicklung ging von ihnen zu diesem neuen Begriff über; sie waren in dem Begriff des Werdens aufgenommen. Denn Werden ist sowohl Sein, als auch Nichts, wie wir oben zeigten, und zugleich etwas Höheres als beides. So schreitet die Entwicklung fort, und „die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe".[1]) Das, was dem Geiste auf irgend einer Stufe geweiht war, bleibt heilig. Dies ist ein so grundlegender Gedanke, dass unser Philosoph ihn immer wieder, oft in schönen Bildern, ausmalt.[2]) „Die Erinnerung des Weltgeistes erhält alles." Die Tradition, welche nach Herders Wert „eine heilige Kette schlingt, . . . ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrössert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist".[3])

In diesen Worten wird schon der Gedanke der unendlichen Bereicherung durch die neu entstehenden Werte ausgesprochen. „Das Allgemeine," sagt[4]) Hegel in seiner grossen Logik, „. . . verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch lässt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich."[5])

Wir bezeichneten oben die Werte des Hegelschen Systems als Seiende zum Unterschiede von den Werten, die den Charakter des Sollens an sich tragen. Wir wiesen dabei darauf hin, dass das Hegelsche System eigentlich kein Sollen anerkennen darf. Um das zu begründen, wenden wir uns jetzt zu der Frage nach dem Prinzip des dialektischen Fortschrittes, um dann

---

[1]) Philos. d. Gesch. S. 98.

[2]) Z. B. Logik, Werke Bd. 5, S. 349; Gesch. d. Philos., Werke Bd. 15, S. 685; Religionsphilos., Werke Bd. 12, S. 266. Vgl. auch Logik, Werke Bd. 6, S. 187.

[3]) Gesch. d. Philos. Werke Bd. 13, S. 13.

[4]) Werke Bd. 5, S. 349.

[5]) Vgl. dazu besonders Philos. d. Gesch., S. 13.

das Verhältnis der Werte zu einander wie zu ihrem Ganzen zu untersuchen.

Hegel hat es an vielen Stellen abgelehnt, über die Zukunft oder über positive Ideale zu reden. Die Philosophie hatte nach ihm als einziges Ziel die Erkenntnis dessen, was ist, „weil sie das Ergründen des Vernünftigen, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das, Gott weiss, wo sein sollte“.[1]) Denn wirklich sind nur die Werte und sie sind ewig, weil sie auf den Geist, auf das Absolute bezogene Werte sind. Diese ablehnende Haltung gegen das Erkennen-Wollen des „angeblich“ Seinsollenden war eine notwendige Folgerung aus der dialektischen Methode, welche konsequent entwickelt, vielleicht noch viel mehr sagte und bewies, als es Hegel gelegen sein konnte, wie wir später bei der Besprechung des Endes der Geschichte sehen werden. Der Wille des Geistes tritt im System nur indirekt als sein Beweggrund auf; Hegel lässt ihn seine Kraft direkt nur in den Einzelheiten der Entwicklung entfalten, wo er mit dem Widerspruch allein nicht auskommen konnte. Aber das stand im Widerspruch zum Wesen der dialektischen Methode.

Der Geist repräsentiert nur das Ganze, die Totalität, welche ein logisches Prius ist, und selbst nur als Resultat der Entwicklung erscheint. Der Geist als solcher erfährt das Werden nicht; er lässt, wie gesagt, für sich seine Elemente dienen.[2]) Es ist dies eben die „List der Vernunft“: die nüchterne Ruhe des Ganzen, an dem „kein Glied nicht trunken“ ist. Wir haben es also in der Entwicklung zunächst nur mit den Momenten des Geistes zu thun; erst im Resultat tritt der Geist selbst auf. „In dem Begriffe, der sich als Begriff weiss, treten hiermit die Momente früher auf, als das erfüllte Ganze, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist.“[3])

Was stellt nun die treibende Kraft dieser Momente dar? Die Antwort ist schon früher von uns gegeben. Es ist nicht ein Sollen, nicht das Vorschweben irgend eines positiven Ideales, sondern „was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch“.[4]) Er ist es, welcher die Thesis zur Entwicklung

[1]) Philos. d. Rechts. Werke Bd. 8, S. 16.
[2]) Vgl. Haym, „Hegel und seine Zeit“. S. 447 f.
[3]) Phänomen. d. Geistes. Werke Bd. 2, S. 604.
[4]) Logik, Werke Bd. 6, § 119, Zus. 2, S. 242.

zwingt, und es wäre von Hegel konsequent, auch für das Endliche nur von Müssen und nicht von Sollen zu reden, wie er es im Widerspruch zu sich selbst thut.[1]) In der dialektischen Methode giebt jedoch der Widerspruch nur Anlass zur Negation der Thesis, und so erfolgt der Fortschritt zur Antithesis nur aus Negation, ebenso wie die Synthesis als ein Produkt derselben negativen Handlung erscheint, wenn sie auch die absolute Negation genannt wird. So geht es weiter von der Negation eines Widerspruches zum Feststellen eines neuen, das auch eine neue Negation erfordert u. s. w. Immer ist das treibende Moment der Widerspruch. Denn die dialektische Methode involviert die „Notwendigkeit des Zusammenhanges", der Einheit der Synthesis, aber zugleich auch „immanente Entstehung der Unterschiede"[2]) in der Einheit; hierin eben offenbart sich der Widerspruch, der die Unendlichkeit der dialektischen Entwicklung bedingt. Fragen wir z. B., warum das griechische Volk, das Hegel so bewunderte, unterging, so weist uns die Philosophie der Geschichte auf eine Reihe von Widersprüchen hin, die seinen Untergang notwendig und den Sieg der Römer möglich machte. Gewiss besteht der Widerspruch im allgemeinen darin, dass das Sein dem Begriffe nicht angemessen ist und doch ihm angemessen sein soll. So verwandeln sich die Begriffe in die τέλη, aber der Begriff ist ja nach Hegel gerade das, was sich entwickelt; somit können diese τέλη kein positives Ideal ausdrücken, sondern nur „die Not", vom Widerspruche loszukommen. Wie wunderlich das auch klingen mag, — dieser Idealismus, der dabei noch einen scharf ausgeprägten historisch-genetischen Charakter trägt, kennt — und das ist die Hauptsache, — darf seinen Grundlagen nach keine Ideale, keine nur seinsollenden Werte kennen. Es ist eben ein System der seienden Werte. Denn, „das wahrhafte Ideal soll nicht wirklich sein, sondern ist wirklich",[3]) d. h., das wahre Ideal wirkt, „äussert" sich und ist also. Nur die Totalität, das bei aller Thätigkeit seiner Momente ewig ruhende und allein wirkliche unendliche Ganze, nur der Geist weiss diese Unangemessenheit des Seins gegenüber seinem Begriffe. Die Momente aber entwickeln sich nur aus dem Widerspruche. Sie

[1]) Logik, Werke Bd. 3, S. 140—142.
[2]) Logik, Werke Bd. 3, S. 43.
[3]) Gesch. d. Philos. Werke Bd. 14, S. 274.

glauben allerdings auf dem Gebiete, welches uns die Geistesphilosophie vorführt, aus eigenem Antriebe zu handeln, um von ihnen selber sich gesetzte Ziele zu erreichen, doch das ist nur scheinbar. In Wahrheit lässt der Geist sie seine Absichten erfüllen.[1]) Das führt uns zur Frage nach dem Verhältnis der Werte zu ihrem Ganzen und unter einander.[2])

Der Begriff der Wertindividualität bedarf keiner weiteren Erklärung, er bezeichnet ein Etwas, welches in seiner individuellen Eigentümlichkeit als ein Einmaliges gewertet wird. Der Begriff des Wertganzen bezeichnet einen Gegensatz zum Wertallgemeinen. Während durch den letzten Begriff das allen gemeinsame Wertvolle bezeichnet wird, wobei von dem Individuellen vollständig abstrahiert wird, bedeutet der Begriff des Wertganzen oder, wie es auch genannt wird, der Werttotalität, die Summe der individuellen Werte, sei es als eine Summe der in ihrer Individualität scharf abgegrenzten, selbständigen Werte, — sei es als eine organische Einheit von individuellen Werten.[3])

Das Hegelsche System stellt ein System von individuellen Werten dar, wie es schon aus dem Prinzip der Erhaltung aller Werte hervorgeht. Alle Begriffe sind in der Entwicklung als solche erhalten, sie sind in das Höhere als diese einzelnen Stadien der Entwicklung des Geistes aufgenommen, wodurch eben die immer wachsende Werttotalität entsteht. Diese Werttotalität verglich Hegel mit einem mächtigen Strome, der um so grösser wird, je weiter er sich von seiner Quelle entfernt. Die absolute Idee giebt uns das Bild einer solchen Werttotalität in ihrer reinsten Gestalt. Sie ist ein System von reinen Begriffen, in dem jeder als dieser bestimmte Begriff seinen eigenen, ihm allein zukommenden Platz inne hat, der ihm entsprechend seiner Rolle im Gang der dialektischen Entwicklung angewiesen ist. Keiner kann von seiner Stelle entfernt werden, weil er ein notwendiges, unersetzliches Glied der „heiligen“ dialektischen Kette bildet. Er kann nicht durch einen Wert ersetzt werden, weil, wie wir oben zu zeigen versuchten, das Hegelsche System ein System von immer

---

[1]) Siehe die darauf sich beziehenden Worte Hegels bei Haym, „Hegel und seine Zeit“. S. 447 f.

[2]) Über diese Begriffe siehe Rickert, „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“. S. 393—395; S. 716 ff. Auch Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte“, S. 1—18.

[3]) Darüber Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte“. S. 16 f.

höher sich steigernden Werten ist. Es kann deshalb in der dialektischen Entwicklungskette kein einziges Glied geben, das einem anderen im Werte gleich wäre.

Hieraus erklärt sich das Verhältnis der Werte zu einander. Ihre Unersetzlichkeit war durch ihre eigentümliche Stellung bedingt. Da aber sie alle die Glieder einer und derselben Gesamtheit sind, so sind sie doch gleichzeitig wie die Glieder einer mit reich abgestufter Rangordnung ausgestatteten Hierarchie. Die untergeordnete Stelle eines Wertes einem anderen gegenüber darf auch nicht so verstanden werden, als ob der niedere Wert als Mittel für den höheren dient, denn wenn er auch eine notwendige Voraussetzung des höheren Wertes ist, so beweist das nur seine Unersetzlichkeit; als Mittel könnte er nicht in die Werttotalität aufgenommen werden, denn dann gäbe es keine Werttotalität, sondern nur einen (letzten höchsten) Wert, während alles Übrige zu Mitteln herabgesetzt würde. Der höchste Wert ist aber bei Hegel nichts Anderes, als die Werttotalität, was eben die Existenz der Glieder nicht als Mittel, sondern als Wertindividualitäten voraussetzt. Ausserdem kann der niedere Wert auch deshalb nicht bloss als Mittel aufgefasst werden, weil er selbst in dem höheren mit enthalten ist, und so durch seine Leistung nicht allein dem höheren Wert, der Totalität, sondern auch sich selber Dienste leistet. Unter diesem Gesichtspunkte hat es aber gar keinen Sinn, von einem Mittel zu sprechen.

Von welcher Art ist nun das Verhältnis der Werte zu ihrem Ganzen, zur Werttotalität?

Wir brauchen wohl kaum noch hinzuzufügen, dass diese Werttotalität absolut individuell und einzig ist, weil die Werte, welche ihre Glieder darstellen, individuell und das einzig Wirkliche sind, wie später noch darzulegen sein wird. Sie ist nichts Anderes als der Hegelsche selbstbewusste Geist, den deshalb der Philosoph das allgemeine Individuum nennt.[1]) Hegel spricht wiederholt darüber, dass der Geist von der Arbeit seiner Glieder profitiere. Das kann nichts anderes heissen, als dass die Werte, die von der dialektischen Entwicklung erzeugt werden, dem Geiste angehören. Alle vorhergehenden Werte werden von dem nachfolgenden, höheren Werte absorbiert, der wiederum mit seinem ganzen Reichtum in einen noch höheren Wert aufgenommen wird u. s. w. So

[1]) Phänom. d. Geistes. S. 23.

werden alle Werte auf ihre Totalität, auf den Geist bezogen, und gewinnen dadurch ihre objektive Geltung. Sie werden damit der Gewalt der Zeit entrissen, sie sind ewig, genauer: sie gelten ewig. Das ist ihre „Ruhe". Es ist Bewegung, Prozess, aber darin Ruhe.[1])

Aber sie gewinnen die Ewigkeit, wie aus dem Gesagten mit Konsequenz hervorgeht, nur durch das Wertganze, durch den Geist; womit ihre Selbständigkeit absolut verneint wird. Sie sind keine selbständigen Organismen, die im Stande wären, sich selbst zu erhalten, um bildlich zu reden; sondern sie sind nur die Glieder eines Organismus. Als solche sind sie zwar unersetzliche Werte, aber nur, solange sie der Gesamtheit angehören. Trennt man, um im Hegelschen Bilde zu bleiben, den Arm vom Leibe des Menschen, für welchen er einen unschätzbaren Wert besass, so wird er zu einem faulen Stück von Fleisch und Knochen, das gar keinen Wert mehr besitzt. Nur als Glieder der Totalität, nur durch die Eingliederung in die Gesamtheit behalten sie ihren Wert. „Denn nur was aus ihm (Gott) vollführt ist, hat Wirklichkeit: was ihm nicht gemäss ist, ist nur faule Existenz."[2]) „Dieser Einzelne[3]) gilt nur als der unwirkliche Schatten."[4]) Noch bestimmter spricht sich Hegel aus in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu der Stufe des Geistes, dessen konkrete Gestalt der Staat ist. „Man muss ferner wissen, dass aller Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit, er allein durch den Staat hat."[5]).

Wir sind mit unserer Erklärung der ersten Bestimmung der Substanz, als der absoluten Idee, soweit sie für unser Thema erforderlich war, fertig. Unsere Ausführungen verbreiten zugleich Licht auch über die zweite Bestimmung des Geistes als der Vernunft, sodass wir uns bei der Erörterung dieser Frage kurz fassen können.

3. Der absolute Geist als Vernunft.

Die beiden Bestimmungen des Geistes als der absoluten Idee und der Vernunft treffen nicht seine verschiedenen Seiten, sondern

---

[1]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 13, S. 38. Vgl. Philos. d. Gesch., S. 501.
[2]) Philos. d. Gesch. S. 46.
[3]) D. h. nicht in die Gesamtheit eingegliederte.
[4]) Phänom. d. Geistes. S. 346.
[5]) Philos. d. Gesch., S. 49.

sie sind zwei Synonyma, die sehr oft in Hegels Werken promiscue gebraucht werden.[1]) Alles ist Geist, alles ist Idee, alles ist Vernunft. Aus dieser Gleichsetzung der Vernunft mit der Idee ergeben sich selbstverständlich entsprechende Konsequenzen, die für das Verständnis der Hegelschen Philosophie von einer sehr grossen Bedeutung sind.

Es ergiebt sich daraus zunächst, dass wir den Hegelschen Begriff der Vernunft nicht dem Logos im eigentlichen Sinne des Wortes gleichsetzen dürfen; wir fassen ihn dann zwar nicht falsch, aber zu eng, wie aus der vorigen Darstellung leicht ersichtlich ist. Dementsprechend scheint uns der Name Panlogismus formell richtig, weil er an den Hegelschen Ausdruck „Vernunft, Logos" anknüpft, inhaltlich aber unzureichend, da durch diese Benennung dem System eine eigentümliche Seite seines Charakters entschieden verloren geht. Sie bezeichnet nur die theoretische, rein logische Grundlage des Systems, und entfernt jeden Gedanken an das Praktische, an das Werten, welches bei Hegel untrennbar mit dem rein logischen Charakter des Systems verbunden ist. In diesem Werten liegt aber gerade der Schwerpunkt seiner Philosophie.

Die Vernunft ist das Wesen des Geistes.[2]) Sie bedeutet sein selbstbewusstes Denken. Aber wie der absoluten Idee, so kommt auch ihr ausser dem rein logischen noch der Wertcharakter zu, wie es sich aus der Reflexion auf den Inhalt der absoluten Idee ergiebt.

Unsere Betrachtung versuchte zu zeigen, dass es für Hegel nichts Ungewordenes giebt. Somit wird alles Sein des irrationalen Charakters entblösst und der Macht der Erkenntnis unterworfen. Denn nur das ungewordene Sein kann nicht erkannt werden. Gäbe es ein solches, so wäre es zufällig[3]) und unbegreiflich. In diesem Gewordensein alles Seienden offenbart sich die Vernunft. „So ist also die Verständigkeit ein Werden und als dies Werden ist sie die Vernünftigkeit."[4])

Aber nicht nur das allein lässt uns auf die Vernunft als die Grundlage der Welt schliessen. Das Werden beruhte auf der

---

[1]) Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 17 f. . . . „Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee" . . .

[2]) Philos. d. Gesch. S. 407.

[3]) S. Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte". S. 220.

[4]) Phänom. d. Geistes. S. 45.

dialektischen Grundlage. Denn es war ja nicht eine sinnlose Veränderung, ein Übergehen ohne Sinn und Zweck, sondern eine streng geordnete Entfaltung des schon an sich in der Idee Vorhandenen. Es war eine zweckmässige, sinnvolle Entwicklung, deren Ergebnis im stetigen Anwachsen ewiger, unvergänglicher und unersetzlicher Werte zu Stande kam, wobei die Ordnung der Werte, ihre Erzeugung und Zusammengehörigkeit auf die einheitliche Grundlage schliessen liess. Kein Wert geht verloren, alles Wertvolle wird erhalten und findet seine Stelle im System, in welchem das wahre Sein dargestellt wird. Die dialektische Entwicklung trägt auch die Macht in sich zur Erzeugung von immer höher aufsteigenden Werten, die sich mit logischer Notwendigkeit aus ihrem Ansichsein in die Wirklichkeit umsetzen. Der dialektische Charakter des Begriffes und somit alles Wahren giebt ihm auch die Kraft, sich zu entwickeln, sich zu verwirklichen. Darin äussert sich die Vernunft, dass das, was sein soll, auch ist.[1]) „Das Gute vollzieht sich ewig in der Welt." Darin liegt die Vernunft.

So wird die Vernunft als „die Rose im Kreuze der Gegenwart"[2]) erkannt und „die Versöhnung" mit dem Leben und der Wirklichkeit erreicht. Nur, wenn die Vernunft diesen Wertcharakter besitzt, kann sie die von Hegel so ersehnte „Versöhnung" und „Rechtfertigung" bringen. Nur dieser Wertcharakter allein ist im Stande, der Wirklichkeit ihr Recht zu geben, sie zu „rechtfertigen". Denn was heisst dieses Rechtfertigen anders, als die Anerkennung dessen, was wir rechtfertigen wollen. Die logische Notwendigkeit kann uns beugen, weil sie uns sagt, dass es nicht anders sein konnte, aber sie allein befreit uns nicht von dem quälenden Gedanken, das es anders sein sollte. Das thut nach Hegel die göttliche Vernunft, wie sie in seinem System verstanden wird. Anerkennen kann man nur das, was positiv auf Werte bezogen werden kann, d. h. das Wertvolle. Das Wertvolle wird der Wirklichkeit durch die Vernunft verliehen, deren Charakter bei Hegel in der Synthese des Theoretischen und Praktischen gegeben ist.

Es klingt ja sonderbar, und doch ist es unzweifelhaft wahr, dass unser als „abstraktes" Schreckgespenst verrufene Philosoph

---

[1]) Philos. d. Gesch. S. 45.

[2]) Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 19.

gerade das Abstrakte für das Niedere hielt, dass er eine grandiose Rechtfertigung des Lebens versuchte. Er wollte dem ewigen Zwist zwischen Philosophie und Leben ein Ende machen. Die Vernunft war die Grundlage, die das ermöglichen sollte. Sie ist nach ihm die Einheit des Selbstbewusstseins und der Wirklichkeit, des Subjektes und Objektes, indem das Selbstbewusstsein im Werden seine Identität mit der Wirklichkeit entdeckt, in ihr also sich selbst erkennt und dadurch Vernunft wird.[1]) „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins als Realität zu sein.“ [2]) Die Wirklichkeit ist danach verwirklichte und sich beständig verwirklichende Vernunft. Zwischen der Welt der Werte und der Welt der Wirklichkeit besteht keine Entfremdung mehr. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ [3])

4. Die vernünftige Wirklichkeit.

Doch was ist wirklich? Dass diese Frage vollständig berechtigt ist, beweist uns die Geschichte der nachhegelschen Philosophie, in der lange Zeit ein leidenschaftlicher Streit um diese Formel tobte, wobei diametral entgegengesetzte Interpretationen hervortraten. Was „vernünftig“ heisst, wissen wir schon, das Wort „wirklich“ aber bedarf noch einer eindeutigen Bestimmung.

In der Phänomenologie des Geistes ist allerdings eine Lösung dieser Frage angedeutet:[4]) „Das Geistige allein ist das Wirkliche.“ Aber diese Lösung befriedigt uns nicht, aus dem einfachen Grunde, weil wir die Hegelsche Wirklichkeit an dem Massstab des gewöhnlichen Wortsinnes der Wirklichkeit messen müssen. Die Frage ist zu präzisieren: Fällt die Wirklichkeit der Hegelschen Philosophie mit unserer unmittelbar erlebten Wirklichkeit zusammen, oder sind sie verschieden, und was ist dann unter Wirklichkeit zu verstehen?

---

[1]) Ibid. S. 175.

[2]) S. Phänom. d. Geistes, Werke Bd. 2. S. 174—75. Wir gebrauchen das Wort Wirklichkeit statt des Wortes „Gegebenes“, wie es Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ S. 196, thut, weil das Gegebene bei Hegel viel mehr umfasst, als die Wirklichkeit, die Hegel in dieser „Aussöhnung“ im Auge hatte, wie wir sehen werden.

[3]) Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 17.

[4]) Werke Bd. 2. S. 19.

Dass die Hegelsche Wirklichkeit nicht einfach mit dem unmittelbar erlebten, mit dem Gegebenen identisch ist, erwähnten wir schon flüchtig, aber nun entsteht die Frage: schliesst nicht auch die Hegelsche Metaphysik, wie es von der Metaphysik überhaupt behauptet wird,[1]) jedes Prinzip der Auswahl aus, das allein es ermöglicht, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Wirkliche, welches bei Hegel das Wertvolle ist, von dem Unwirklichen und Wertlosen zu trennen? Diese Frage betrifft nicht nur die Möglichkeit der Geschichte im Hegelschen System, sondern den Nerv seiner ganzen Philosophie, weil sie durchgängig einen historisch-genetischen Charakter trägt. „Was wir sind, sind wir geschichtlich," sagt[2]) Hegel und kennzeichnet damit den Grundcharakter seiner Philosophie.

Und wirklich, hätte Hegel ein transscendentes Wesen für die wahre Realität und die ganze empirische Wirklichkeit für seine Erscheinung erklärt, so wäre damit die ganze empirische Wirklichkeit wesentlich oder unwesentlich je nach dem optimistischen oder pessimistischen Charakter der Metaphysik geworden. Die notwendige Voraussetzung dabei bleibt immer ein Dualismus der beiden Welten des wahren transscendenten Seins und der falschen oder bloss „erscheinenden" Wirklichkeit.

Aber das trifft, wie wir glauben und kurz begründen wollen, in Bezug auf Hegel nicht zu.

Hegels System wird zwar vielfach als ein Rückschritt zur vorkantischen, dogmatischen Metaphysik aufgefasst, und als schlagender Beweis dafür muss seine grundsätzlich ablehnende Haltung gegen die Erkenntnistheorie herhalten. Gewiss lehnte Hegel es ab, „schwimmen zu lernen, ohne ins Wasser zu steigen"; jedoch berechtigt ein derartiger Ausdruck noch nicht dazu, ihn einen Dogmatiker zu nennen, ebensowenig wie seine stolzen Worte über die Macht der Erkenntnis. Die erkenntnistheoretische Grundlage musste bei Hegel schon deshalb vorhanden sein, weil er aus der Kantischen Schule hervorgegangen ist. Auch seine „Phänomenologie" trägt erkenntnistheoretischen Charakter; denn sie ist zum grossen Teile eine Kritik verschiedener Erkenntnisstandpunkte. Seine Logik war (wie wir sahen) ein einheitliches Entwicklungssystem von Kategorien. Charakteristisch ist auch, dass Hegel die

---

[1]) Rickert, „Grenzen", S. 646—652.

[2]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 13. S. 12.

Dinge an sich „Nichtse“[1]) nannte. Was aber für uns hier besonders wichtig ist: der Geist wird in der Phänomenologie durch den Widerspruch des Subjektiven und des Objektiven bewegt, bis er die Welt der Objekte als sein eigenes Produkt erkannte. Hegel war also kein Dogmatiker; der Geist bedeutet bei ihm in keinem Falle ein transscendentes inhaltlich erfülltes Sein, sondern er bedeutet die Werttotalität, die allein im Stande ist, dem Leben und Geschehen Sinn zu geben, das zu „rechtfertigen“, was ist. Hierin bestand ja die Hauptaufgabe Hegels. Diese Totalität stellte die Bilanz der Entwicklung, ihr Resultat dar. In ihr lag der ganze Sinn des Geschehens, aber nicht als der Sinn einer transscendenten oder empirischen, sondern der wahren Wirklichkeit. Insofern war der Geist die ganze Wirklichkeit. Er war die Sonne, die mit ihren Strahlen das Geschehen erwärmte, er war der Urheber der Wirklichkeit, aber auch nicht als direkte causa finalis, sondern — wir wiederholen es noch einmal — die dialektische Methode brachte als ein magischer Zauberer aus dem Zeitlichen und Vorübergehenden die Wirklichkeit hervor. Weder der Geist an sich, noch die empirische Welt als solche sind wirklich, nur ihre dialektische Vereinigung, nur die Welt der verwirklichten und sich stetig verwirklichenden Werte darf mit Recht Wirklichkeit genannt werden. Hegel lehnte auf das Entschiedenste eine Trennung des Inneren und Äusseren ab. Alles Wahre ist nach ihm beides zugleich. Was als ein Inneres „wirksam“ ist, also sich auch äussern muss, nur das ist wahre Wirklichkeit.[2])

Wir finden bei Hegel weder eine sich ewig gleichbleibende Realität, noch den Dualismus zweier seiender Welten, also keine von den Bedingungen, die Hegel logisch zwingen konnten, alles für wesentlich oder unwesentlich zu erklären. Werden und Veränderung — Entwicklung sind Kategorien, deren Macht sich auch das Absolute nicht entzieht, und seine Erscheinung hat eine ganz andere Bedeutung, denn, wie wir noch sehen werden, es sind nicht die geheimnisvollen Dinge an sich, die da erscheinen, noch blosse Erscheinungen im Sinne einer Täuschung, welche zu einfachen Exemplaren einer Gattung degradiert oder als blosse Erscheinungen entwertet werden könnten. Unsere Wirklichkeit, die Wirklichkeit des tagtäglichen Lebens, ist die Welt des gemeinen

---

[1]) Logik, Werke Bd. 3. S. 112.

[2]) Vgl Logik, Werke Bd. 4. S. 177—183.

Bewusstseins der Phänomenologie, während Hegels Wirklichkeit diejenige des absoluten Wissens ist. Von diesem Standpunkt aus ist das ganze System geschrieben. Die Hegelsche Wirklichkeit ist also von der Wirklichkeit im gewöhnlichen Wortsinne sehr verschieden. Die empirische Wirklichkeit als ein Ganzes ist weder vernünftig, noch unvernünftig. Man muss sie vernünftig ansehen, dann fällt der wertlose Teil ab, dann zeigt sie sich uns in ihrer wahren Gestalt, als Wirklichkeit. „Wer die Welt vernünftig ansieht, **den** sieht sie auch vernünftig an." [1])

Damit ist zugleich auch das Prinzip der Auswahl gegeben. Um das Wesentliche, Wertvolle der empirischen [2]) Wirklichkeit vom Unwesentlichen, Wertlosen zu trennen, muss man nur die Welt „vernünftig", d. h. vom Standpunkte des absoluten Wissens ansehen. Dazu sollen die dialektische Methode und ihre Prinzipien führen. Wirklich heisst bei Hegel so viel wie wertvoll. Die ganze Wertung beruht auf der dialektischen Methode. So bildet diese Grundlage des Wertens zugleich die Grenze des Wertens. Bei allem, was jenseits dieser Grenze liegt, kann man weder von Wert noch von Unwert reden. Ein solches Etwas liegt eben ausserhalb des Bereiches der Philosophie. Diese Gedankengänge finden in den Werken des Philosophen volle Bestätigung.

Wenden wir uns jetzt von der quaestio juris der quaestio facti zu. Kuno Fischer bezeichnet [3]) sehr treffend den Unterschied zwischen dem bloss Bestehenden und dem wahrhaft Wirklichen als „Busenwahrheit" der Hegelschen Logik, und die Belege dafür finden wir reichlich in den Werken unseres Philosophen. Wir wollen hier einige von ihnen anführen.

Hegel will die Wirklichkeit erkennen; von seinem Standpunkte aus hält er es für völlig überflüssig, zu diesem Worte noch das Prädikat „wahrhafte" hinzuzufügen; denn es ist für ihn selbstverständlich, dass man in der Wissenschaft nur eine Wirklichkeit, nämlich die wahre Wirklichkeit, nicht eine erdichtete sucht. „Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse . . . noch so verkümmerte und vergängliche

[1]) Philos. d. Gesch. S. 15. Das Wort „den" ist im Hegelschen Text gesperrt gedruckt.

[2]) Das Wort „empirisch" gebrauchen wir im weitesten Sinne.

[3]) Gesch. d. neueren Philos. Bd. 8. S. 1154.

Existenz ... Wirklichkeit."[1]) Er hielt sich für berechtigt, das Wissen vorauszusetzen, „dass überhaupt das Dasein zum Teil Erscheinung und nur zum Teil Wirklichkeit ist".[2]) Er glaubte sich vor Missverständnissen dadurch geschützt, dass er (wie er selbst betont)[3]) in seiner Logik scharf genug den Begriff der Wirklichkeit von demjenigen des Daseins, der Existenz u. s. w. unterschieden hatte. Die Differenz seines Wirklichkeitsbegriffes von dem des Sprachgebrauches betont Hegel auch auf S. 282 der encyklopädischen Logik. Die gewöhnliche Wirklichkeit ist für Hegel gleichbedeutend mit der äusserlichen, sinnlichen Existenz; diese ist durch ein Anderes bedingt, welches „aus dem Grunde" kommt und „zu Grunde" geht, wie es in der Hegelschen Sprache heisst.[4]) Eine solche Auffassung der Wirklichkeit nennt[5]) er „gemein". Hierher gehört auch die charakteristische Beurteilung, die Hegel einem That-Beweise des Cynikers Diogenes zu Teil werden lässt. Um die Behauptung des Zeno, es gäbe keine Bewegung, zu widerlegen, erhob sich Diogenes und ging vor Zeno auf und ab. Einen solchen Versuch, mit Thatsachen der gemeinen Wirklichkeit eine philosophische These umzustossen, nennt Hegel „pöbelhaft".[6]) „Im gemeinen Leben ist alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit."[7]) Das Wort Erscheinungswelt ist hier als die Welt des blossen Scheines zu verstehen.

Diese Belege mögen genügen, um die Vermengung der Hegelschen Wirklichkeit mit der empirischen als unhegelisch darzuthun. Aber die Differenz der beiden Begriffe bedeutet noch nicht die völlige Trennung beider Welten. Denn die Idealität ist „nicht etwas, das es ausser und neben der Realität giebt, sondern der Begriff der Idealität besteht ausdrücklich darin, die Wahrheit der Realität zu sein".[8]) Beide Welten sind also zum Teil identisch.

---

[1]) Encykl., Werke Bd. 6. S. 10. Vgl. dazu auch Gesch. d. Philos., Werke Bd. 14. S. 274 f.

[2]) Encykl., Werke Bd. 6. S. 10.

[3]) Encykl., Werke Bd. 6. S. 10.

[4]) Ibid. S. 282.

[5]) Ibid. S. 283. Vgl. auch ibid. S. 288.

[6]) Logik, Werke Bd. 5. S. 338.

[7]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 14. S. 274. Vgl. auch Logik, Werke Bd. 4. S. 200.

[8]) Logik, Werke Bd. 6. S. 190.

Darauf weist auch die Bedeutung hin, welche das Wort Erscheinung bei Hegel hat. Hegel unterscheidet zwei Arten der Erscheinung. Die erste hat weder in sich noch „hinter“ sich Gehalt, sie ist wesenlos und sinnlos und hat für die Philosophie kein Interesse; denn sie ist im besten Falle Veränderung; Entwicklung aber bleibt ihr völlig fremd, weil sie blosses Übergehen oder Scheinen darstellt.[1]) Mit dieser „wesenlosen“[2]) Erscheinung fällt somit ein Teil der empirischen Welt für uns als unwirklich ab. Den Rest bezeichnet Hegel als Erscheinung im Sinne des erscheinenden Wesens selbst. „Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung.“[3]) Mit dieser Auffassung glaubte Hegel der Erscheinungswelt ihr Recht wiedergegeben zu haben. Er verschaffte dem metaphysischen, zunächst nur rein formal bestimmten Wesen Eingang in die empirische Wirklichkeit, wodurch es sich immer mehr inhaltlich erfüllte; und er vermied dabei doch die Entwertung der Erscheinungswelt oder der empirischen Wirklichkeit. Er folgert dies konsequent so: das Wesen ist wirklich, es muss also wirksam sein, denn „was wirklich ist, kann wirken; seine Wirklichkeit giebt etwas kund durch das, was es hervorbringt“. Dies thut es in Raum und Zeit, d. h. in der empirischen Wirklichkeit.

So kommen wir zu der Frage nach dem Prinzip der Auswahl. Wie wir schon sagten, ist das Prinzip gegeben durch den dialektischen Charakter alles Wahren und Wirklichen. Am vollkommensten offenbart sich dieser Charakter in dem höchsten aller Begriffe, der absoluten Idee. Auf den Begriff, bestimmter auf die Idee wird auch alles Wirkliche zurückgeführt. Der Begriff ist der „innere Puls“;[4]) er „durchdringt“ die den wahren Kern „umziehende“ Rinde. Nur das, was durch den Begriff gesetzt ist, darf Anspruch auf Wirklichkeit erheben; alles Übrige ist wertloses, vorübergehendes Dasein, Trug, Schein, Unwahrheit; man nenne es, wie man will.[5]) Der Begriff begründet die Objektivität.[6]) Wir nennen z. B. einen Dichter, Staatsmann u. s. w.

---

[1]) Vgl. Logik, Werke Bd. 6. S. 317.
[2]) Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 22.
[3]) Logik, Werke Bd. 6. § 131. S. 260.
[4]) Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 18.
[5]) Ibid. S. 22.
[6]) Logik, Werke Bd. 6. S. 386.

nur dann einen wahren oder wirklichen Dichter, bezw. Staatsmann, wenn er so ist, wie er sein soll, d. h. wenn er in seiner Realität seinem Begriffe entspricht.[1]) „Nichts lebt, was nicht auf irgend eine Weise Idee ist.“[2]) Deshalb ist für Hegel jede wahre Philosophie Idealismus.[3]) „Was der Idee nicht gemäss ist, stellt nur eine „faule Existenz“ dar.[4]) Hier liegt auch der Grund, warum für Hegel in der Geschichte nur von denjenigen Völkern die Rede sein kann, „welche einen Staat bilden“.[5]) Denn der Staat ist die konkrete Idee.

So ist die Wirklichkeit „die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Inneren und Äusseren“.[6]) Das Innere aber ist die Idee, die Vernunft. So giebt es nur eine, nämlich die vernünftige Wirklichkeit.

Daraus ergab sich — es sei uns noch gestattet, darauf hinzuweisen — ein Optimismus, der hie und da einem Fatalismus bedenklich nahe kam. Schon das Prinzip der Erhaltung aller in der dialektischen Entwicklung entstandenen Werte, und ihrer unendlichen Bereicherung brachte ein optimistisches Moment in das System. Nun entstanden aber die Werte, also die vernünftige Wirklichkeit nach dem dialektischen Gesetz notwendig, ein Prädikat, das Hegel sehr oft dem Wort „vernünftig“ hinzufügt.[7]) Dieser notwendige Gang, der von der dialektischen Methode als eine konsequente Folgerung gefordert wird, brachte das Hegelsche System dem optimistischen Fatalismus so nahe. Das äusserte sich begreiflicher Weise besonders stark in der Geschichtsphilosophie, wo das Fehlen eines Sollens von verhängnisvoller Bedeutung wurde.

Einige Zitate mögen das begründen: „Jedes Volk hat die Verfassung, die ihm angemessen ist, und für dasselbe gehört,“ sagt[8]) Hegel an einer Stelle. Sterben kann nach ihm nur ein Volk, das den natürlichen Tod in sich trägt.[9]) „Wenn der Geist

[1]) Ibid. S. 283 und S. 386. Vgl. auch Logik, Werke Bd. 5. S. 339.

[2]) Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 23.

[3]) Logik, Werke Bd. 6. § 95. S. 189.

[4]) Philos. d. Gesch. S. 46.

[5]) Ibid. S. 49.

[6]) Logik, Werke Bd. 6. S. 281.

[7]) Direkter Hinweis auf die Notwendigkeit der wahren Wirklichkeit findet sich in der Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 347.

[8]) Philos. d. Gesch. S. 360.

[9]) Ibid. S. 93.

einer Nation etwas verlangt, so bändigt ihn keine Gewalt".[1]) Besonders charakteristisch sind folgende zwei Stellen: „Die Menschheit bedurfte seiner (des Schiesspulvers) und alsobald war es da."[2]) „Das Technische findet sich ein, wenn das Bedürfnis vorhanden ist"[3]) u. s. w. Dies war eine konsequente Folgerung aus dem „notwendigen" Fortschritt, der sich durch die dialektische Methode ergab.

5. Die wahre Unendlichkeit.

Wir sprachen wiederholt von der Unendlichkeit der Entwicklung, von der unendlichen Bereicherung der seienden Werttotalität u. s. w., und wir müssen jetzt auch noch diesen Begriff etwas genauer bestimmen, da er entsprechend dem ganzen Charakter dieses Wertsystems nicht ohne Eigentümlichkeit ist.

Schon wiederholt wurde darauf hingewiesen, dass es im Hegelschen System „nicht ein Unendliches giebt, das vorerst unendlich ist".[4]) Das Absolute war das letzte Glied der Entwicklung, ihr Resultat, welches nur als Wert die Priorität für sich beanspruchte. Wir müssen also zuerst unsere Aufmerksamkeit der Auffassung des Endlichen zuwenden.

In der empirischen Wirklichkeit sehen wir uns von Dingen umgeben, die entstehen und vergehen, die wir deshalb endlich nennen, weil „die Stunde ihrer Geburt die Stunde ihres Todes"[5]) bedeutet. Sie sind unselbständig, sie hängen von einem Anderen ab, das sie hervorbringt und zu Grunde richtet. Die Selbständigkeit, Unabhängigkeit hat bei Hegel nur da Platz, wo eine Harmonie zwischen Begriff und Existenz gegeben ist. Demnach bestimmt nun Hegel das Endliche folgendermassen: „Alles Endliche ist dies und nur dies, dass das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist."[6]) Durch seine Bedingtheit wie durch den Untergang weist das Endliche über sich hinaus; denn an seine Stelle tritt ein anderes Endliches, welches dasselbe Schicksal erleidet, und so geht es weiter, sodass wir nirgends beim Be-

---

[1]) Ibid. S. 506.
[2]) Gesch. d. Philos. S. 486.
[3]) Ibid. S. 496.
[4]) Logik, Werke Bd. 3. S. 169.
[5]) Logik, Werke Bd. 3. S. 137.
[6]) Logik, Werke Bd. 4. S. 112. S. auch S. 242.

dingten stehen bleiben können.[1]) So werden wir hingewiesen auf eine Unendlichkeit, die aber offenbar nicht als eine ausser dem Endlichen vorhandene Macht, sondern als seine innerlich bedingte Aufhebung zu denken ist.

An dieser Unendlichkeit können wir zwei Seiten unterscheiden,[2]) die sie zugleich in zwei Arten spalten. Die eine bedeutet nur die unendliche Negation der Endlichkeit, während die andere die Unendlichkeit zur Endlichkeit in Beziehung setzt. Es wird das Unendliche als Sollen angestrebt, aber nie erreicht; denn das Einzige, was erreicht wird, ist ein neues Endliches, Vergängliches. So wird eine unendliche Hervorbringung des Endlichen statuiert, die umsonst danach strebt, sich von der Zeit zu befreien. Beide Arten nennt Hegel die schlechte oder auch falsche Unendlichkeit; sie besteht darin, dass der Prozess „im Endlichen das Unendliche und im Unendlichen das Endliche hervorruft",[3]) ohne sich von der Macht der Zeit befreien zu können, und so diejenige Ewigkeit zu erreichen, welche allein wahre Unendlichkeit ist.[4])

Die wahre Unendlichkeit setzt die Überwindung der Zeit, die Befreiung von ihr voraus; sie kann allein durch eine Entwicklung errungen werden, welche durch Aufhebung des Zeitlichen und Endlichen die Ewigkeit hervorbringt. Das geschieht in den nach der dialektischen Methode entwickelten objektiven Werten, die ewig sind, weil sie unabhängig von der Zeit gelten. Sie allein machen die wahre Unendlichkeit möglich. „So hat zuerst Kronos, die Zeit geherrscht — das goldene Zeitalter ohne sittliche Werke, und was erzeugt worden ist, die Kinder dieser Zeit, sind von ihr selbst aufgezehrt worden. Erst Jupiter hat die Zeit bezwungen und ihrem Vergehen das Ziel gesetzt."[5])

---

[1]) S. Kant, „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (Hartenstein). Bd. 4. S. 462.

[2]) Logik, Werke Bd. 3. S. 148.

[3]) Ibid. S. 155.

[4]) Daraus erhellt auch der Sinn folgenden Satzes in der Logik, Werke Bd. 3. S. 163: „Das Unwahre ist das Unerreichbare". Es wird auch „unbegreiflich" genannt. Ibid. S. 169.

[5]) Philos. d. Gesch. S. 94. Jupiter nennt Hegel deshalb, weil er „der politische Gott" ist. Zu einer solchen Beschränkung hatte Hegel kein Recht, weil die dialektische Methode, nach welcher sich Alles entwickelt, verlangte — es mag noch so sonderbar klingen — auch die Natur in das Paradies aufzunehmen.

Dadurch, dass das Endliche vermöge seines Wertes der Idee, der Vernunft teilhaftig wird, erreicht es die wahre Unendlichkeit.

Es wäre aber durchaus falsch, anzunehmen, dass der Begriff der wahren Unendlichkeit bei Hegel denjenigen der schlechtem einfach verdrängt. Hegel sagt an einer Stelle, dass auch dieser Begriff (der wahren Unendlichkeit) an sich das Zeichen der Wahrheit trägt, welches durch den dialektischen Grundcharakter des Systems gefordert wird: d. h. er ist ein entwickelter Begriff; denn er bedeutet die synthetische Aufhebung und somit die Wahrheit der Endlichkeit und der schlechten Unendlichkeit.[1]) Diese beiden Begriffe sind also in ihrer wahren Form in den Begriff der wahren Unendlichkeit aufgenommen. Sie schliesst auch die zeitlich unendliche Entwicklung in sich ein, indem der Prozess der Erhebung des Endlichen in die Ewigkeit auch zeitlich unbeschränkt, d. h. zeitlich unendlich bleibt.

Dies findet sich wörtlich in Hegels Logik bestätigt. Der Begriff der wahren Unendlichkeit darf nicht als eine starre, bewegungslose, d. h. „abstrakte" und unlebendige Einheit des Endlichen und Unendlichen aufgefasst werden;[2]) denn die dialektische Methode duldet keine starre Synthese. Das wahrhaft Unendliche ist dementsprechend zugleich ein „Prozess",[3]) ein „in seinen Momenten weiter bestimmtes Werden".[4]) Dass dieses Werden eine vernünftige, dialektische Entwicklung darstellt, versteht sich von selbst; denn schon das Prädikat „wahr", welches zu diesem Unendlichen hinzugefügt wird, weist darauf hin. Nach Hegel kann ja nur das Wahrheit für sich beanspruchen, was dialektisch entwickelt ist. Somit schliesst der Begriff der wahren Unendlichkeit die zeitliche in sich; wir möchten das hervorheben, da es für das Verständnis von Hegels Geschichtsauffassung von grosser Bedeutung ist.

Und nun noch einige Worte über das Bild vom Kreise, welches unser Philosoph für die wahre Unendlichkeit im Gegensatz zur schlechten, die er durch die gerade Linie veranschaulicht, in Anspruch nimmt. Das Bild schliesst in keinem Falle die unendliche Entwicklung aus, ebensowenig bedeutet es eine sich immer

---

[1]) Logik, Werke Bd. 3. S. 148, besonders ibid. S. 156 f. Vgl. auch ibid. Bd. 5. S. 339.

[2]) Logik, Werke Bd. 3. S. 163.

[3]) Ibid. S. 163.

[4]) Logik, Werke Bd. 3. S. 163.

wiederholende Bewegung. Da die Thesis das Ansichsein der Synthesis darstellt, so wird mit der Erreichung der letzteren im Grunde genommen zu dem zurückgekehrt, was schon da war, also ein Kreis geschlungen. In der Entwicklung entstehen danach immer solche Kreise, wie auch das ganze System einen Kreis darstellt, insofern der absolute Geist schliesslich als „an und für sich" wieder zurückkehrt zu dem, was er im Anfang „an sich" war. Daher „ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen . . ." [1])

Das besagt natürlich nicht, dass die Entwicklung endlich ist. Der Kreis muss, um im Hegelschen Bilde zu bleiben, als ein beständig wachsender gedacht werden; das folgt aus allem Vorhergesagten. Gewiss nennt Hegel den absoluten Geist eine „zurückgekehrte Identität", aber er fügt hinzu, dass er auch „ewig in sich zurückkehrende Identität" ist; [2]) auch das bedeutet keine Wiederholung: der Geist ist zurückgekehrt, er ist absolut und in sich selbst ruhend, indem er ein Kreis ist; er kehrt aber immer neu in sich zurück, indem der Kreis beständig wächst. Der erste Teil des Satzes betrifft die Form des Geistes, der zweite — seinen Inhalt.

Es gehört auch dies Beispiel zu jenen, welche in der Philosophie keine glückliche Rolle gespielt haben. Was Hegel veranlasste, zu ihm zu greifen, war eben der Umstand, dass der Kreis einerseits die immer vollendete „sich erreicht habende Linie" ist, andererseits keinen Anfang und kein Ende hat. [3])

Wir sind hiermit am Schluss unserer Untersuchung der allgemeinen logischen Grundlagen des Systems, soweit sie für unser Thema erforderlich erschien, angelangt. Wir gehen nunmehr zur Erörterung der Hegelschen Geschichtsauffasssung und derjenigen darin zum Ausdruck gelangenden Prinzipien über, die für das hier erörterte Problem in Betracht kommen.

IV. Die Hegelsche Geschichtsauffassung.

„Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben," lautet die Definition der Geschichte. [4]) Doch

[1]) Logik, Werke Bd. 5. S. 351.
[2]) Encyklop., Werke 7, 2. S. 440.
[3]) Logik, Werke Bd. 3. S. 163.
[4]) Philos. d. Gesch. S. 22.

wie ist der hier zu Grunde gelegte Begriff der Freiheit zu bestimmen?

Freiheit wird in Hegels Werken an verschiedenen Stellen übereinstimmend als „das Beisichselbstsein", als Selbstbestimmung aufgefasst.[1]) Aus dieser Auffassung heraus pries Hegel[2]) den Begriff als das Reich der Freiheit. Jedoch bleibt die Freiheit im Begriff bloss formell, d. h. sie ist in ihm im Grunde genommen nicht Freiheit, sondern Willkür,[3]) so lange der Begriff unmittelbar, unentwickelt vorliegt; denn die wahre Freiheit erfordert das Bewusstsein ihrer selbst. Es kann also von Freiheit nur erst in einem entwickelten Begriff die Rede sein. Mit anderen Worten, zur notwendigen Bedingung der Freiheit gehört die Synthesis, weil der Begriff in ihr erst zu sich selbst zurückkehrt, und sein Beisichselbstsein erst hier zur Wirklichkeit wird.

Aber nicht in jeder Synthesis erscheint die Freiheit. Die Natur kennt sie nicht, erst in der Geistesphilosophie begegnen wir ihrem Begriffe.[4]) Der Grund ist der: das ganze System ist vom Standpunkte des absoluten Wissens geschrieben, weshalb wir im Grunde genommen nur einen dialektischen Kreis kennen. Alle übrigen Kreise existieren, wie wir schon erwähnten, nur als Teile dieser „heiligen" zum Kreise geschlungenen Kette. Wir sehen uns mit unserer menschlichen Erkenntnis einer ungeheuren Masse von solchen Kreisen als selbständigen Gestalten gegenübergestellt. In Wahrheit existieren sie nur in einem Kreise, der den absoluten Geist in seinen drei getrennten Stadien darstellt: in der absoluten Idee als Thesis, in der Natur als Antithesis und in dem aus der Natur wiedergeborenen Geiste als Synthesis. Wollen wir das wahre Gebiet der Freiheit kennen lernen, so müssen wir uns, wie überhaupt zur Erkenntnis des Wahren, auf den Standpunkt des absoluten Wissens stellen. Da erkennen wir aber eigentlich nur eine Synthesis, welche uns die Geistesphilosophie schildert. In der absoluten Idee als dem Ansichsein des Geistes war die Freiheit nur als reine Möglichkeit vorhanden, sie war also noch nicht wirklich, noch nicht wahr. In der Natur begegnen wir einer anderen unwahren Gestalt, der Notwendigkeit, die keine Freiheit kennt; hier stehen beide Begriffe in gegen-

[1]) z. B Ibid. S. 22. Logik, Werke Bd. 6. S. 44.
[2]) Logik, Werke Bd. 5. S. 12.
[3]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 13. S. 118.
[4]) Logik, Werke Bd. 6. S. XL.

seitiger Entfremdung einander gegenüber. Erst im Geiste, als der Synthesis beider, begegnen wir der wahren Freiheit, die Hegel wiederholt auch „die Wahrheit der Notwendigkeit" nennt.[1]) Daraus folgt weiter, dass die Notwendigkeit der Freiheit nicht fremd sein kann. Freiheit ohne Notwendigkeit und Notwendigkeit ohne Freiheit, wie sie in der Natur gegeben ist, sind abstrakte und unwahre Bestimmungen. „Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich notwendig."[2]) Die Natur, wie sie Hegel auffasst, hat die Notwendigkeit, weil sie sich dialektisch entwickelt, aber ihr fehlt die Freiheit, weil sie das Anderssein des Geistes, seine Entfremdung von sich selbst bedeutet. Ihr fehlt also das „Beisichselbstsein". Nur der entwickelte Geist ist im Besitze der wahren Freiheit: er ist bei sich selbst und ist also frei, zugleich aber schliesst[3]) seine Freiheit die Notwendigkeit ein, weil auch er sich dialektisch entwickelt.

Der Geist ist wahrhaft frei. Wollen wir frei sein, so giebt es nur einen Weg, nämlich den, uns auf den Standpunkt des Geistes zu erheben. Das können wir durch unser Denken, welches dem Wollen die Objektivität, die Notwendigkeit verleiht und uns so der wahren Freiheit teilhaftig macht. „Der Wille ist als denkender frei",[4]) weil er denkend die ihm vorher fehlende Notwendigkeit erwirbt. Als denkender Wille kann er dann nichts anderes als das Allgemeine, den Geist, wollen, weil Denken, „die Thätigkeit des Allgemeinen"[5]) ist; das Denken ermöglicht ihm die Selbstbestimmung und verleiht ihm zugleich auch die zum Begriff der Freiheit erforderliche Notwendigkeit. „Will der Wille Allgemeines, so fängt er an, frei zu sein," sagt[6]) unser Philosoph. An derselben Stelle erklärt er das Wollen des Allgemeinen als das Wollen des Rechtes, des Sittlichen.

In diesen Worten ist schon unverkennbar das Wertmoment mitenthalten. Hegel fasst die Freiheit nicht bloss als die Grundlage für die sittliche Thätigkeit, sondern auch sie erscheint entsprechend dem durchgängigen Charakter des Systems im Lichte der Wertung. Sie wird in die Hegelsche Philosophie als die

---

[1]) Logik, Werke Bd. 5. S. 69.
[2]) Logik, Werke Bd. 6. S. 72 f.
[3]) Vgl. Philos. d. Gesch. S. 29.
[4]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 14. S. 529.
[5]) Logik, Werke Bd. 6. S. 44.
[6]) Philos. d. Gesch., Werke Bd. 13. S. 114.

wahre Freiheit aufgenommen; das Wahre aber ist bei Hegel gleichbedeutend mit einem objektiven Wert. Die Anerkennung eines objektiven Wertes in der Freiheit tritt darin zu Tage, dass die Freiheit zugleich den Charakter der Sittlichkeit in sich trägt.

Auf die Frage, welcher Wille für frei zu halten sei, bekamen wir die Antwort, dass es derjenige Wille sei, der das Allgemeine will. Dasselbe Wollen des Allgemeinen, „des Rechts, des Sittlichen" charakterisiert auch den sittlichen Willen, woraus eben die Verknüpfung beider Begriffe resultiert, die so eng ist, dass man den Begriff der Sittlichkeit als den verwirklichten Begriff der Freiheit auffassen muss. Sie beide haben dieselbe konkrete Gestalt in der Wirklichkeit: Der vernünftige Staat ist die konkrete Gestalt in der Sittlichkeit, in ihm aber hat man zugleich die vollkommenste Form der Freiheit. Darauf stützt sich folgender Gedanke Hegels: Macht man einen Menschen zum Bürger eines „wahren" Staates, so lässt man ihn dadurch zu seinem Rechte kommen.[1]) Das Recht des Individuums aber besteht darin, frei und sittlich zu sein. So ist also für Hegel jeder freie Wille dadurch, dass er frei ist, zugleich sittlich.[2])

Die sittliche Freiheit, diese Substanz des Geistes, findet als wahrer Begriff ihre konkrete Äusserung nicht fertig vor, sondern auch sie muss erst den Weg der dialektischen Entwicklung gehen. Diese konkrete Sittlichkeit in der Gestalt des vernünftigen Staates schildert uns die Rechtsphilosophie. Den notwendigen Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit dagegen, durch welchen die volle wahre Freiheit erreicht wird, beschreibt die Philosophie der Geschichte.

Beim Eintritt in die Behandlung der Geschichte begegnen wir einer Eigentümlichkeit. Während die vorhergehende Darstellung des Systems sich in einer für unsere Zeit sehr geläufigen Weise auffassen lässt, nämlich so, dass der Übergang von der niedrigsten Stufe der Natur zu ihrer höchsten, dem einzelnen Menschen, dann zur Familie, zur primitiven Gesellschaft und endlich zum Staat sich in einer wirklich zeitlich zu denkenden Entwicklung vollzieht, können der objektive und der absolute Geist, oder die Geschichte einerseits, und Kunst, Religion und Geschichte der Philosophie andererseits, in ihrem Wachstum zeitlich nicht

[1]) S. dazu bes. Philos. d. Relig., Werke Bd. 11. S. 163, 174; auch Encykl., Werke Bd. 7. § 2. S. 469.

[2]) Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 210, Philos. d. Gesch. S. 47, 74.

mehr getrennt werden, obgleich Hegel sie in der angegebenen Reihenfolge nach einander darstellt. Mit ihrer Betrachtung begeben wir uns in das Innerste der Weltgeschichte, d. h. nicht im Sinne der Trennung des Äusseren und Inneren — dagegen protestiert Hegel energisch —, sondern im Sinne der Aufzeigung immer höherer Werte. Die Gebiete des objektiven und absoluten Geistes sind also im Sinne des Wertens getrennt, nicht aber thatsächlich, weil sie alle in der Weltgeschichte gegeben sind. Ihre einzelnen Stadien fallen in der Hegelschen Darstellung nicht ganz zusammen; doch das liegt ausserhalb des Bereiches unseres Themas. Uns ist daran gelegen, diese Einheit im Ganzen festzustellen,[1]) weil jede Beschränkung des objektiven Geistes, den wir in der Geschichte erkennen, eine Beschränkung des absoluten Geistes unvermeidlich nach sich ziehen muss. Wie gesagt, in Bezug auf ihren Wert bleiben diese Gebiete von einander getrennt. Wenden wir uns jetzt der Hegelschen Geschichtsphilosophie zu, ohne andere Gebiete zu berücksichtigen.

Richtet sich unser rein geschichtliches Interesse darauf, was „gewesen ist und was ist", so haben wir in der Philosophie der Geschichte mit dem Unvergänglichen, mit dem Ewigseienden zu thun, das ihr eben Sinn giebt; und dies ist die Vernunft.[2]) Dieser Gedanke folgt notwendig aus den leitenden Sätzen des Systems, die natürlich ihre Geltung für jedes Gebiet, also auch für die Geschichte, bewahren. Entsprechend diesen Sätzen stellt die Vernunft auch hier zuerst nur die reine Möglichkeit dar. Ihre Wirklichkeit gewinnt sie in und durch das geschichtliche Leben, dem sie immanent gedacht werden muss.[3]) Die Behauptung, dass „es . . . auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen"[4]) ist, will sagen, dass der Sinn der Geschichte in der Hervorbringung „ewiger", weil auf den Geist bezogener und deshalb objektiv geltender Werte liegt. Es handelt sich hier ebenso um die Werttotalität, welche die Vernunft, der Geist ist. Die Substanz des Geistes ist aber die Freiheit; sie repräsentiert deshalb die Werttotalität, um deren Verwirklichung es sich in der Geschichte handelt.

---

[1]) S. dazu Philos. d. Gesch. S. 57.

[2]) Philos. d. Gesch. S. 107 f. S. auch Philos. d. Relig., Werke Bd. 12. S. 266.

[3]) Philos. d. Gesch. S. 32.

[4]) Ibid. S. 12.

Hegel teilte bekanntlich die Geschichte so ein, dass die drei Perioden zuerst die Freiheit eines einzigen Menschen, dann einiger und endlich die Freiheit aller hervorbrachten. An der Hand dieser Einteilung warf man nun dem Philosophen vor, dass es seinem Geiste an der Quantität der Freiheit gelegen wäre.[1]) Dieser Vorwurf stützte sich auf eine rein äusserliche Thatsache, nämlich auf die Worte: einer, einige und alle. Als reine Quantitäten haben diese Zahlen jedoch für Hegel gar keine Bedeutung; sie gewinnen sie erst, wenn sie auf das Ganze bezogen werden. Dann ergiebt sich in diesen Zahlen ein intensives Reifen der Idee der Freiheit, so dass mit dem Ausdruck: „die Freiheit aller" in keinem Falle die thatsächlich in dieser empirischen Wirklichkeit vorhandene Freiheit aller Menschen ohne Ausnahme, sondern die Freiheit des Menschen als Menschen behauptet wird. Zunächst ist nur „dieser" einzige Mensch frei, dann der Mensch einer Gemeinschaft, weil er eben dieser Gemeinschaft, welcher objektiver Wert beigelegt wird, angehört; zuletzt erst wird der Mensch als Mensch frei. Die Quantität ergiebt hier, wie es Hegels Logik fordert, als ihre Wahrheit die Qualität.[2]) Das bedarf wohl keiner weiteren Erörterung, denn schon die Definition der Geschichte sagt uns, dass der Schwerpunkt in dem Bewusstsein der Freiheit liegt.

Nun wird man vielleicht meinen: wenn der Schwerpunkt in der Geschichte, nicht in der Quantität, sondern in der Qualität liegt, so handelt es sich wohl in ihr nur um die Aufstellung des Prinzips, der Idee, und das ist eine Annahme, die auch durch einzelne, wenngleich sehr seltene Stellen bei Hegel gestützt werden kann.[3]) Sie stimmt jedoch nicht mit dem Grundcharakter des Werkes überein, so dass wir sie verwerfen müssen.

Handelte es sich in der Geschichte nur um die Aufstellung des Prinzips, so wäre die Geschichte, wie wir schon sagten, mit dem Erscheinen des Christentums zu Ende, weil das Prinzip der Freiheit des Menschen als Menschen schon damals ganz klar aufgestellt wurde, was Hegel selbst nachdrücklich betont.[4]) Aber

---

[1]) Springer, „Die Hegelsche Geschichtsauffassung". S. 36—37. Tübingen 1848.

[2]) S. dazu Philos. d. Gesch. S. 23.

[3]) z. B. Philos. d. Gesch. S. 70.

[4]) Philos. d. Gesch. S. 400.

das noch nicht realisierte Prinzip bedeutet etwas Abstraktes,[1]) bei dem eine wahre, d. h. dialektische Entwicklung nie stehen bleiben kann. Die Freiheit als ein wahrer Begriff fand auch die Kraft in sich, zu dem zu werden, was sie an sich ist.[2]) War das Prinzip auch schon zugleich mit dem Auftreten des Christentums im religiösen Bewusstsein „aufgegangen", so ergab sich daraus die Aufgabe, es „in das weltliche Wesen einzubilden"; das wurde eben nach Hegels Geschichtsauffassung in der germanischen Weltperiode erfüllt, wie es dieser zugleich christlichen Welt als der „Welt der Vollendung" geziemte. Damit ist „das Prinzip erfüllt", wie es auf S. 416 der Philosophie der Geschichte heisst.[3]) Diese Erfüllung äussert sich natürlich nicht in der Quantität — das erschien nur als Folge, und auch nicht einmal vollständig, wie Hegel selbst einräumt[4]) —, sondern in Recht, Gesetz und Staat, denen, nach der Überzeugung unseres Philosophen, in der abschliessenden Periode der germanischen Welt diese Idee zu Grunde liegt.

Die verwirklichte Freiheit war also das Endziel der Geschichte, dem — um in Hegels Sprache zu reden — der Weltgeist zustrebte. Sie ist die Werttotalität, die alle objektiven Werte der politischen Geschichte in sich in einer organischen Einheit vereinigt hat. Am Schlusse erscheint sie eben in ihrer konkretesten Gestalt als Sittlichkeit in dem vernünftigen Staat, den die Rechtsphilosophie schildert. Hegel lässt aber den Weltgeist, getreu den Grundprinzipien seiner Philosophie, hinter den Kulissen des geschichtlichen Lebens verborgen bleiben. Sein Ziel erreicht er durch die vielfach erwähnte List der Vernunft: er lässt die Menschheit für sich kämpfen und leiden und erscheint nur, um die Bilanz des geschichtlichen Lebens zu ziehen. So haben wir also in der Geschichte es nicht mit dem Geiste direkt — er als Werttotalität erscheint erst als Resultat der Geschichte —, sondern mit der Menschheit zu thun, aber auch nicht als einem Ganzen, sondern in Teile gespalten, die durch einzelne Völker vertreten werden. Der Begriff der Menschheit bleibt auch bei Hegel, bei all seiner edlen Liebe zu seiner besonderen Nation, ebenso wie bei anderen klassischen deutschen Idealisten, in seiner vollen Kraft

---

[1]) Ibid. S. 28.
[2]) Ibid. S. 135.
[3]) Vgl. auch Philos. d. Relig., Werke Bd. 11. S. 177.
[4]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 13. S. 34.

bestehen, als der Gedanke von der Einheit der Völker, aus der kein Volk sich ausscheiden kann, ohne seinen Wert zu verlieren. Im Gegensatz zu dem Gedanken „durch das Volk die Menschheit" betont er die Idee, „das Volk durch die Menschheit". Diese Behauptung der Wertpriorität des Begriffes der Menschheit erscheint als notwendige Folge aus dem gemeinsamen Ziele, das allen geschichtlichen Völkern vorschwebt.[1])

Wir brauchen wohl hier kaum noch zu betonen, dass das Endziel, auf welches der Geist die Menschheit hinarbeiten lässt, durch einen einmaligen, beständig wachsenden Fortschritt erreicht wird, denn das folgt schon aus dem von uns in den „Logischen Grundlagen" hervorgehobenen Prinzipien, abgesehen von dem Begriffe der Vernunft, die sich in der Geschichte offenbaren soll. Hegel schildert hier das geschichtliche Leben als erfüllt von einzelnen Ereignissen individuellen Charakters; das führt ihn dazu, die Bedeutung der Geschichte als Belehrungsmittel für die Menschheit zu bestreiten.[2]) Er vertritt hier einen ausgesprochenen Individualismus — das hat auch Lask in seinem Werke über „Fichtes Idealismus und die Geschichte", S. 210, betont —, weil dieser Individualismus, wie wir bei der Besprechung der Grundprinzipien des Systems zu zeigen versuchten, durch das innerste Wesen der dialektischen Methode gefordert wird. Auch in der Geschichte herrscht ruheloser Wechsel, weil eben auch hier die Kategorie der Veränderung herrscht. Überall entsteht durchaus Neues. Ein Leben geht unter, an seine Stelle tritt ein ganz anderes u. s. w.[3]) und so ist jedes Volk durchaus individuell bestimmt.

Aber dieser ruhelose Wechsel der individuellen Erscheinungen gehört natürlich nur in demjenigen seiner Teile in die Geschichte, welcher „in der Entwicklung des Geistes eine wesentliche Epoche ausmacht".[4]) Die Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen trägt hier wie überall bei Hegel den Charakter der Trennung des Wertvollen, das in die Werttotalität gehört, von dem Wertlosen, das für uns gar kein Interesse besitzt. Das Wertvolle ist das Dialektische, die Idee oder, wie Hegel oft sagt, der Geist. Was der Idee, dem Geiste fremd ist, gehört nicht in die Geschichte.

---

[1]) Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte". S. 1.
[2]) Philos. d. Gesch. S. 9; S. 67.
[3]) Philos. d. Gesch. S. 90.
[4]) Philos. d. Gesch. S. 177.

Worin äussert sich nun jenes Dialektische, der Geist in der Geschichte? — Wie wir wissen, ist die Substanz des Geistes, sein „Beisichselbstsein", die Freiheit, und zwar die wahre Freiheit, die den Charakter der Sittlichkeit in sich trägt. Solche Freiheit kann und wird nur durch den Staat ermöglicht. Damit ist der leitende Gesichtspunkt für die Scheidung des Geschichtlichen, d. h. Wertvollen, vom Ungeschichtlichen und also Wertlosen, gegeben. Es resultiert nämlich daraus die wichtige Bestimmung, dass in die Geschichte nur staatlich organisierte Völker-Individuen gehören.[1]) Aber diese Bestimmung bedarf noch einer Einschränkung in dem Sinne, dass das geschichtliche Volks-Individuum seine Bedeutung für die Geschichte einbüsst, sobald es in einer, wenn auch staatlich bestimmten Form erstarrt, wie es zum Beispiel nach Hegel mit China der Fall ist.[2])

Es wurde schon weiter oben ausgesprochen, dass der Geist als solcher ausserhalb des geschichtlichen Lebens bleibt. Er erwählt für sich nur ein Volk, das er alle seine Kräfte entfalten lässt, um ihm, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, die Früchte seiner Thätigkeit auf dem gemeinsamen Altar der Geschichte darzubringen. Er lässt es — um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen — sich geschichtlich ausleben; ist dies geschehen, so stirbt der Auserwählte seinen natürlichen Tod.[3]) Mit der Erreichung der höchsten Stufe seiner Entwicklung empfängt das Volk sein Todesurteil; es vollzieht die „Tötung seiner durch sich selbst".[4]) Sein Tod bedeutet das Hervortreten eines neuen geschichtlichen Völkerindividuums u. s. w.[5]) Daraus ergiebt sich ein anderes, sehr wichtiges Prinzip: „Dieses Volk" (sc. das den Weltgeist repräsentiert) „ist in der Weltgeschichte für diese Epoche — und es kann in ihr nur einmal Epoche machen — das Herrschende."[6])

Nach dieser Klarlegung der Grundlagen des ganzen Systems und der Geschichte stehen wir vor unserer eigentlichen

---

[1]) Ibid. S. 18 u. 19.

[2]) Das war der Grund, warum Hegel, in den Persern das erste eigentlich historische Volk erblickte. „Persien ist das erste Reich, das vergangen ist". Philos. d. Gesch. S. 211.

[3]) Philos. d. Gesch. S. 93.

[4]) Ibid. S, 93.

[5]) Ibid. S. 89 ff., s. auch S. 312.

[6]) Philos. d. Gesch. S. 97.

Aufgabe: das Ende der Geschichte, wie es in der Hegelschen Geschichtsphilosophie gegeben ist, mit den dargelegten Prinzipien auf seine logische Stichhaltigkeit prüfend zu vergleichen.

V. Die logischen Grundlagen des Systems und das Ende der Geschichte.

Erinnern wir uns des Begriffes der absoluten Idee, so bedürfen wir nur einer kurzen Überlegung, um uns zu überzeugen, dass eine solche zeitlich-räumliche Beschränkung der Geschichte, wie sie in der Hegelschen Geschichtsauffassung thatsächlich gegeben ist, im direkten Widerspruch zu jenem Begriff der absoluten Idee steht.

Die absolute Idee, deren Realisation oder Konkretisierung das ganze System darstellen soll, und die alle Stufen der Entwicklung durchläuft und beherrscht, trat uns als ein dialektisch geordnetes einheitliches System der reinen Begriffe, als der Inbegriff der dialektischen Methode und ihrer Prinzipien entgegen. Wir wissen andererseits, dass das, was sich in Wahrheit entwickelt, der Begriff ist. Als der vollkommenste Begriff, der in sich sowohl die reinen Begriffe, als auch die Idee der Methode enthält, befindet sich die absolute Idee als Subjekt der Entwicklung auch im Besitz der Mittel zu ihrer Verwirklichung.[1]) Sie ist eine Potenz, die von nichts zurückgehalten werden kann, und daher als ein unendlicher Prozess gedacht werden muss. Wäre sie endlich, d. h. hätte sie sich wirklich von der Zeit beschränken lassen, so hätten wir vollen Grund zu fragen, warum der Prozess der Konkretisierung erst jetzt begann, da doch diese Potenz auch früher durch nichts daran hätte gehindert werden können, zur Wirklichkeit zu gelangen. Sie wäre dann also auch zu jeder Zeit als schon vollbracht denkbar, was ihrer absoluten Ruhe gleich käme. Das aber wird durch das System ausdrücklich verneint. Es bleibt demnach nur die Annahme ihrer unendlichen Entwicklung übrig.

Die Unendlichkeit fliesst also als die selbstverständliche Forderung aus dem Begriffe der absoluten Idee. Sie ist Prozess,[2]) Entwicklung, und diese Bestimmung trifft ihr innerstes Wesen. Sie ist nur als Thätigkeit denkbar, wie auch das Wesen des Ab-

---

[1]) Logik, Werke Bd. 5. S. 330,
[2]) Logik, Werke Bd. 6. S. 390.

soluten eben in der Manifestation seiner selbst besteht. Es ist absolut, so lange es sich bethätigt.[1]). Die absolute Idee[2]) besitzt als solche einen Trieb der Perfektibilität und, was die Hauptsache ist, mit der Vervollkommnung, mit der Wert-Bereicherung wächst auch ihre Kraft, ihr Antrieb zur Bethätigung. Man erinnere sich nur an das schöne Beispiel der Phänomenologie[3]) von dem „bacchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist", und der das Wahre exemplifizieren soll. Gewiss redet Hegel dabei auch von der Ruhe des Ganzen; aber worin besteht diese Ruhe? Die Lösung dieser Frage giebt uns die grosse Logik.[4]) „Ihre Ruhe" — Hegel redet hier gerade von der absoluten Idee — „besteht in der Sicherheit und Gewissheit, womit sie ihn" — gemeint ist der Gegensatz — „ewig erzeugt und ewig überwindet". In der Kenntnis dieses ewigen Spieles mit sich selbst besteht eben das absolute Wissen.[5]) Auf diese Unendlichkeit der Entwicklung weist auch nachdrücklich das Beispiel mit dem mächtigen Strome, „der sich vergrössert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist[6]). So weit der Begriff der absoluten Idee.

Dieselbe Unendlichkeit fordert natürlich auch die dialektische Methode, die das Wesen der absoluten Idee ausmacht. Und das fällt um so schwerer in die Wagschale, als die dialektische Methode eine absolute unumschränkte Macht darstellt, die das ganze System bis in das kleinste Detail hinein beherrscht. Sie sagt uns, dass nichts wahr sein kann, worin nicht die Einheit im Gegensatze und das immanente Entstehen der Unterschiede in der Einheit gegeben sind.[7]) Denn darin besteht der dialektische Charakter des Seienden. Es kann also keine Synthese geben, die nicht sofort zur Thesis würde, „weil es nicht ein ruhendes Drittes" giebt, sondern als Resultat stellt sich immer „die sich selbst vermittelnde Bewegung und Thätigkeit"[8]) heraus. Es entspricht vollständig dem innersten Wesen der dialektischen Methode, wenn z. B. Hegel sagt, dass die Perioden der vollständigen

---

[1]) Logik, Werke Bd. 4. S. 193 f.; Gesch. d. Philos., Werke Bd. 13. S. 33.
[2]) Philos. d. Gesch., S. 67; Logik, Werke Bd. 5. S, 242.
[3]) Werke Bd. 2. S. 37.
[4]) Logik, Werke Bd. 5. S. 242.
[5]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 15. S. 689.
[6]) Ibid. S. 13.
[7]) Logik, Werke Bd. 3. S. 43.
[8]) Ibid. Bd. 5. S. 345.

Einheit, des fehlenden Gegensatzes in der Geschichte leere Blätter in ihr bedeuten.[1]) Die dialektische Methode hat keinen Platz für solches Leere in ihrem System, und nur die Inkonsequenz, die Hegel, wie wir noch zu zeigen hoffen, durch seinen absoluten Standpunkt aufgezwungen wurde, brachte ihn dazu, die Geschichte mit der germanischen Welt abschliessen zu lassen. Wäre Hegel konsequent nach der dialektischen Methode verfahren, so hätte er die Geschichte nicht nur nicht beschränkt, sondern prinzipiell die Unendlichkeit ihrer Entwicklung gefordert.

Das gleiche Ergebnis folgt aus dem Begriff des Konkreten, dieser wahren Idee der dialektischen Entwicklung. Mit Beziehung auf diesen Begriff führt Hegel Goethes Wort an:[2]) „Das Gebildete wird immer selbst wieder zu Stoff" und fügt seinerseits hinzu: „Die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande". Auch die Konkretisierung kann also inhaltlich nicht beschränkt werden, sondern führt direkt zum Hinausgehen über jede konkrete Gestalt in der Geschichte, also auch über die germanische Welt hinaus.

Der einfache Hinweis auf das weiter oben erörterte Prinzip der unendlichen Wertbereicherung dürfte genügen, um zu zeigen, dass die germanische Welt nicht das Ende der Geschichte, sondern im Gegenteil die grössere Entfaltung der produktiv schaffenden Thätigkeit des Geistes bedeuten musste. Der Begriff eines Endes der Geschichte steht an sich schon zu jenem grundlegenden Prinzip im direkten Widerspruch. Mit einem blossen Hinweis auf schon Gesagtes beschränken wir uns hier auch in Bezug auf den Begriff der wahren oder „guten" Unendlichkeit. Wir haben zu zeigen versucht, dass die Unendlichkeit, um im Hegelschen Sinne „wahr" zu sein, in sich die reine zeitliche Unendlichkeit enthalten muss. In wie starkem Widerspruch dazu ein festnagelnder Abschluss der Entwicklung des absoluten Geistes in einem einzelnen räumlich-zeitlich begrenzten Ziele steht, bedarf, um Wiederholungen zu vermeiden, keiner weiteren Auseinandersetzung.

Aber — man könnte vielleicht einwenden — es ist eine notwendige Konsequenz des Hegelschen Standpunktes, den subjektiven und den objektiven Geist als endlich aufzufassen, um zum abso-

---

[1]) Philos. d. Gesch. S. 34.

[2]) Gesch. d. Phil., Werke Bd. 13. S. 40.

luten Geist zu gelangen. Jedoch steht dieser Einwand auf zu schwachen Füssen, als dass er eine Vergewaltigung des geschichtlichen Lebens, wie sie der Schluss der Hegelschen Geschichtsphilosophie darstellt, rechtfertigen könnte. Denn es wurde bereits erwähnt, dass die Wissenschaften, welche den Inhalt der letzten Stadien der Entwicklung des absoluten Geistes zum Gegenstande haben, einerseits, und die Philosophie der Geschichte mit der Rechtsphilosophie andererseits, Gebiete behandeln, die von einander nicht getrennt werden können, sondern in einander, sozusagen, eingeschachtelt sind, indem die ersteren das Innere der letzteren darstellen. Wird der Geschichte, wie es bei Hegel geschieht, ein Ende gesetzt, so muss das gleiche Schicksal den absoluten Geist treffen.

Die eben angedeuteten Wissenschaften sind die Hauptstücke des in eine Einheit zusammengefassten dritten Teiles des Systems, in welchem der Geist, dieser Brennpunkt der Hegelschen Philosophie, in seiner Wahrheit betrachtet wird. „In seiner Wahrheit", weil die Geistesphilosophie die Synthesis der Entwicklung des Geistes, d. h. seine Wahrheit vorführt. Wir haben allen Grund, gerade diesen Begriff in unsere Erörterung hineinzuziehen.

Schon bei der Betrachtung der dialektischen Methode wurde darauf hingewiesen, dass in ihr kein Haltepunkt möglich ist, der es gestattete, auf einen eventuellen Abschluss der Entwicklung zu schliessen. Jede Synthesis ist zwar der Endpunkt des vorhergegangenen Entwicklungsstadiums, zugleich aber Ausgangspunkt für ihren weiteren Fortgang. Eine starre Einheit ist nach Hegel „abstrakt" [1]) und also unwahr. Für eine solche giebt es keinen Platz im Hegelschen System. Der Heraklitische Satz des *πάντα ῥεῖ* gilt auch für Hegel unumschränkt; und der allgemeine Charakter der Synthese kommt besonders notwendig gerade dem synthetischen Entwicklungsstadium des Geistes zu. Ein Ende der Geschichte rückt damit in unendliche Ferne. Hegel hätte diese Konsequenz unbedingt ziehen müssen; denn der Geist kann als Subjekt der unendlichen dialektischen Kette niemals sein Ziel, d. h. sich selbst als vollendet im Sinne eines starren Seins erreichen. Er ist nur als unendlich absolute Thätigkeit denkbar. Dies Prinzip unendlicher absoluter Thätigkeit war ja, wie schon die allgemeine Übersicht über das Ganze des Systems erkennen liess, als Fichtesches Erbteil von Hegel übernommen.

[1]) Logik, Werke Bd. 3. S. 163.

Nur die Auffassung des Geistes als einer unendlichen Thätigkeit steht auch in der vollkommensten Harmonie mit seiner Bedeutung als Werttotalität. Was wirklich ist, muss wirken können, behauptet unser Philosoph. Und dieses Merkmal der Wirklichkeit ist sehr wohl beim Geiste denkbar, wenn er im Sinne eines Wertganzen aufgefasst wird. Er wirkt durch die von ihm in organischer Einheit zusammengefassten, objektiv geltenden Werte.

Daraus ergiebt sich aber auch eine andere Konsequenz, um die es uns hier gerade zu thun ist. Da der Geist die Werttotalität ist, muss er als eine unerschöpfliche Quelle der Thätigkeit betrachtet werden; denn die objektiven Werte sind ewig, d. h. sie können ihren Wert niemals verlieren. Damit wird nicht nur jeder Gedanke an das Ende der Entwicklung abgewiesen, sondern direkt ihre Unendlichkeit behauptet.

Lassen wir jetzt den Begriff der Werttotalität bei Seite, und nehmen wir den Begriff des Geistes als solchen, ohne jede Interpretation, so werden wir uns überzeugen, dass der Geist nur so aufgefasst werden darf, wie es hier geschah, nämlich als das Prinzip unendlicher absoluter Thätigkeit. Wir heben hier natürlich nur das Wichtigste aus all den vielen Stellen hervor, die sich auf den Geist in der uns interessierenden Richtung beziehen, und die in allen Hegelschen Hauptwerken verstreut sind. Die letzte Thatsache bestätigt es uns, beiläufig gesagt, dass es sich hier um eine Grundidee des Systems handelt.

Es sei zunächst daran erinnert, dass unser Philosoph Spinoza gerade die Unbewegtheit seines Absoluten vorwarf.[1]) Nun war Hegel gewiss nicht so inkonsequent, dass er bewusst etwas in seine Begriffe aufgenommen hätte, um dessentwillen er Andere tadelte. Der Geist ist eben bei ihm nur als Thätigkeit gedacht.[2]) Wird dieser Thätigkeit ein Ende gesetzt, so bedeutet das den Tod des Geistes, denn damit ist sein Lebensnerv durchschnitten. Er bleibt notwendig in seiner Durchdringung des allgemeinen Geschehens, in „seiner Verendlichung unendlich".[3]) Es sei uns gestattet, eine Stelle wörtlich anzuführen, weil sie nicht nur wörtlich den Geist als unendliche Thätigkeit charakterisiert, sondern

[1]) Logik, Werke Bd. 4. S. 196.

[2]) S. Phänom. d. Geistes, Werke Bd. 2. S. 605; Gesch. d. Philos. Bd. 3, S. 89; Logik, Werke Bd. 4. S. 193 f.

[3]) Encykl., Werke Bd. 7, 2. S. 39.

auch den direkten Hinweis auf die Unendlichkeit des geschichtlichen Lebens enthält. „Der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen . . . Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein . . . Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe. Es beruht dies auf seinem einfachen Begriff. Sein Leben ist That."[1]) Wird der Geist also ernstlich für das allein wahrhaft Wirkliche erklärt, so muss man auch seine Entwicklung in der Geschichte als unendlich fassen.[2])

Und nicht nur das. Der Geist ist unendlich schöpferisch. Er ist unerschöpflich, und auch hier finden sich direkte Hinweise darauf in den Hegelschen Werken,[3]) die wir nicht weiter anführen wollen. Als Substanz muss er unendlich schöpferisch sein, denn er ist die „unendliche Macht", die zugleich „sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Betätigung dieses ihres Inhaltes ist". [4])

Es wäre falsch, zur Rechtfertigung des faktischen Abschlusses der geschichtlichen Entwicklung, welche ja inhaltlich erfüllt ist, mit dem Argumente ins Feld zu ziehen, dass der Begriff des Geistes seine Vollendung fordert. Diese Vollendung darf sich nur auf die Form, niemals aber auf den Inhalt beziehen. Eine solche formale Vollendung besitzt der Hegelsche Geistesbegriff dadurch, dass er sich dialektisch entwickelt und also einen in sich selbst ruhenden, abgeschlossenen Kreis darstellt. Er ist daher vollendet, aber bloss im formalen Sinne; inhaltlich war er ja durch eine unendlich in der Peripherie sich ausbreitende Kreisfläche veranschaulicht worden. Der unendliche Inhalt des Geistes lässt sich danach sehr gut vom Hegelschen Standpunkte mit seiner vollendeten Form vereinigen. Also auch da finden wir keinen triftigen Grund zu einer Beschränkung der geschichtlichen Entwicklung.

Das mag genügen, um darzuthun, dass der von Hegel gegebene Abschluss der Geschichte sich in keiner Weise mit den logischen Grundlagen des Systems verträgt. Diese verlangen gerade das Gegenteil dessen, was Hegel in der Geschichte giebt, nämlich eine unendliche Entwicklung.

---

[4]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 13. S. 13.

[5]) S. dazu Philos. d. Gesch. S. 68.

[1]) z. B. Philos. d. Gesch. S. 91; Encykl., Werke Bd. 7, 2. S. 32.

[1]) Philos. d. Gesch. S. 13.

VI. Die Hegelsche Geschichtsauffassung und das Ende der Geschichte.

Auf dem eigentlichen Gebiete der Hegelschen Geschichtsauffassung begegnen wir ebensowenig irgend einem Anhaltspunkte, der uns die Verabsolutierung eines einzelnen zeitlichen Moments, wie es doch die germanische Weltperiode darstellt, zu rechtfertigen vermöchte. Wir finden ihn angedeutet weder in der Definition der Geschichte, noch im Begriffe der Freiheit, noch in den Prinzipien des geschichtlichen Lebens.

Ihrer Definition nach besteht das Ziel der Geschichte in der völligen Verwirklichung der Freiheit, sowohl auf dem Gebiete des Religiösen, als auch des weltlichen Lebens. Wann diese Entwicklung ihr Endziel erreichen soll, darüber sagt uns die Definition allein noch nichts. Die Verendlichung der Geschichte erscheint erst als ein Ergebnis ihrer Einteilung in die vier bekannten Weltperioden.

Zu dem gleichen Ergebnis kommen wir, wenn wir den Begriff der Freiheit ins Auge fassen. Denn Grundbedingung der Freiheit ist die Thätigkeit, ohne die es gar keinen Sinn hätte, noch von der Freiheit zu reden. Um frei sein zu können, muss also der Geist als thätig gedacht werden, wie er es in der Hegelschen Geschichtsauffassung auch thatsächlich ist. Seine Thätigkeit aber charakterisiert sich durch die unerschöpfliche Produktion von Wertindividualitäten, die hier und ebenso auf dem Gebiete des absoluten Geistes zu reinen Unmöglichkeiten werden, sobald der Entwicklung des Geistes eine, wenn auch noch so vollkommene bestimmte Grenze gesetzt wird; denn ihre Individualität schliesst natürlich jeden Gedanken an eine Wiederholung in der Geschichte aus. Es hat gar keinen Sinn, etwa auf die unendliche Thätigkeit des Geistes auf den eigentlichen Gebieten des absoluten Geistes, der Kunst, Religion und Philosophie hinzuweisen, weil sie auch hier nur so lange unbegrenzt bleiben kann, als das geschichtliche Leben selbst unbegrenzt gedacht wird. Darüber kann gar kein Zweifel bestehen, wie es die Thatsache beweist, dass diese Gebiete in der Hegelschen Auffassung in den gleichen festen Rahmen eingefügt erscheinen wie die Geschichte. Das stimmt aber nicht überein mit dem Gedanken, dass der Geist frei ist. Um es kurz zusammen zu fassen: die Freiheit des Geistes steht nach Hegel

ausser jedem Zweifel, denn sie ist seine Substanz; ohne Freiheit also kein Geist, ohne Thätigkeit keine Freiheit, ohne Möglichkeit des Neuschaffens von Wertindividualitäten keine Thätigkeit. Soll also der Geist frei gedacht werden, wie es Hegel fordert, so muss die Möglichkeit seines eigenartigen Schaffens unangetastet bleiben. Das bedeutet nichts Anderes, als die positive Forderung der unendlichen Entwicklung.

Nichts anderes ergiebt auch die Betrachtung der Prinzipien des geschichtlichen Lebens. Es sei hier zunächst auf die eindrucksvolle Schilderung der unendlichen Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Lebens auf den Seiten 89—90 der Philosophie der Geschichte erinnert. Bärge die germanische Welt wirklich keinen Gegensatz mehr in sich, wäre also in ihr gar kein Anlass zur weiteren Entwicklung vorhanden, so stünden wir eben vor den „leeren Blättern in der Geschichte". „Die Perioden des Glücks," sagt Hegel, „sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes."[1]) Das Fehlen eines solchen lebeneinflössenden Gegensatzes käme einer Erstarrung gleich, und es müsste dem betreffenden Volk das Recht auf den Namen eines geschichtlichen Volkes abgesprochen werden, wie das nach Hegel z. B. auf China zutrifft.[2]) Dieser Schluss lag gewiss am wenigsten in der Gedankenrichtung unseres Philosophen.

Wir wissen, um noch von einer anderen Seite den Sachverhalt zu erörtern, dass der Weltgeist als solcher ausserhalb des harten geschichtlichen Lebens bleibt. Er lässt seine Auserwählten auf der Bühne des geschichtlichen Lebens agieren und begnügt sich gleichsam mit einer Zuschauerrolle, worin nach Hegels Worten eine „List der Vernunft" zu Tage tritt. Das geschichtliche Volk ist aber nur der zeitliche Repräsentant des Weltgeistes, ein Glücklicher unter vielen Anderen. Diese Auffassung schliesst, konsequent durchgeführt, jeden Gedanken einer definitiven Verkettung des Weltgeistes mit einem seiner Günstlinge vollständig aus. „Das Volk fällt in die Geschichte", sagt uns die Geschichte der Philosophie.[3]) Hat es nach Massgabe seiner Kräfte und Fähigkeiten die Pflichten gegen den Weltgeist erfüllt, so

---

[1]) Philos. d. Gesch. S. 34.
[2]) Ibid. S. 211 f.
[3]) Werke Bd. 14. S. 276.

stirbt es des „natürlichen“ Todes, es vollzieht die „Tötung seiner durch sich selbst“.[1])

Daraus ergiebt sich als Resultat, dass auch die germanische Welt nur ein vorübergehender Repräsentant des sich unendlich entwickelnden Weltgeistes sein kann. Stellen die Germanen heute (resp. zu Hegels Zeit) ein Volk dar, das die höchste Stufe noch nicht erreicht hat, so erscheint seine Weiterentwicklung als selbstverständlich; sind sie dagegen, wie es Hegel auffasst, schon zur höchsten Blüte gelangt, so haben wir, wenn nicht einen sterbenden so doch einen ganz sicheren Todeskandidaten vor uns, und der neue Ritter des Geistes harret schon gerüstet vor den Thoren der Geschichte, um seinen abgelebten Vorgänger zu verdrängen und die vergängliche, ihrerseits wieder zeitlich eng begrenzte Herrschaft an sich zu reissen. Und so geht es fort ins Unendliche. Ist diese Fortführung der Hegelschen Gedanken auch nicht nach dem Sinne ihres Urhebers, so erscheint sie doch als ihr notwendiger Schluss.

VII. Hegel und der absolute Standpunkt.

Der grossartige Versuch, ein System des absoluten Geistes aufzubauen, in welchem er völlig von den Fesseln der Zeit befreit wäre, endete definitiv mit einer tragischen Niederlage. Ungeachtet der ausserordentlich imponierenden Prinzipien von der Erhaltung aller Werte, ihrer unendlichen Bereicherung u. s. w., fand das System seinen Abschluss in der Beschränkung der schöpferischen Thätigkeit des Unbeschränkten — so wurde der Geist rein logisch aufgefasst — in der Verabsolutierung eines zeitlich-räumlichen Moments, in der Verendlichung des Unendlichen. Grossartige Prinzipien in dem formalen Teile der Philosophie, die den menschlichen Geist auf die schwindelnde Höhe des Absoluten zu erheben schienen, und demütigende Erniedrigung in dem letzten, praktischen Teile des Systems — das waren die Ergebnisse des stolzen Versuchs, eine Weltanschauung vom Standpunkte des absoluten Wissens zu schreiben. Statt einer Versöhnung mit dem Leben, statt seiner Rechtfertigung, wurden nur die Früchte der Vergangenheit geheiligt; doch die Gegenwart verlor ihren Sinn; denn ihr fehlte die Zukunft. Ohne Zukunft aber kann es für den

[1]) Philos. d. Gesch. S. 93.

thätigen sittlichen Menschen keine Gegenwart, kein Leben geben. So endete das System mit einer vollständigen Entwertung gerade desjenigen, das es rechtfertigen wollte.

Und doch war dies, wie gesagt, eine notwendige Folge des Fundamentes, auf welchem das ganze System errichtet wurde. Die unendliche Entwicklung und die schliessliche Verendlichung des absoluten Geistes waren beide gleich notwendige Konsequenzen. Die erstere wurde von den logischen Grundlagen des Systems gefordert, die letztere war Hegel durch seinen absoluten Standpunkt aufgenötigt, obgleich sie nach den logischen Grundlagen als eine Inkonsequenz betrachtet werden musste.

Das Hegelsche System wurde vom Standpunkte des absoluten Geistes aus geschrieben. Es sollte sein Wissen von sich selbst und zugleich seine Selbstbethätigung darstellen, als deren Resultat sich die ganze wahre Wirklichkeit ergab. Denn Denken und Sein waren für identisch erklärt. Danach konnte ein solches System nur ein absoluter Geist schreiben, weil wir Menschen nun einmal das „konkrete" Denken nicht besitzen. Der grossartige Versuch Hegels, sich über den für uns einzig möglichen antropomorphistischen Standpunkt zu erheben, musste misslingen, und das ganze System bekam das Gepräge eines unversöhnlichen Antagonismus zwischen Hegel, der absoluter Geist sein wollte, und Hegel, der ein Mensch war.

Hegel übersah zunächst, dass das ganze System nur die Form und nicht den Inhalt betreffen konnte. Die vom Begriffe des absoluten Wissens geforderte[1]) Vollendung wurde zuerst in der Logik geschickt durchgeführt, weil es sich in ihr um ein System reiner, also formaler Begriffe handelte. Hegel dehnte jedoch — von seinem Standpunkte aus allerdings konsequent — dieselbe Forderung nach der Vollendung der Entwicklung auch auf das Gebiet der Geistesphilosophie aus; das führte ihn dann zu dem absurden Gedanken, dass mit der germanischen Welt ein Ende der Entwicklung erreicht sei. Denn mit dem Verlassen des formalen Gebietes trat nolens-volens an Stelle des absoluten Geistes Hegels eigener menschlicher Verstand, der, entsprechend seiner kategorischen Konstitution, sich eine solche inhaltliche Vollendung nur in der Zeit denken kann.

Diese Verwechselung des menschlichen Standpunktes mit demjenigen des absoluten Geistes mit all seinen verhängnisvollen

[1]) Philos. d. Gesch. S. 218.

Folgen trat begreiflicherweise am schärfsten in der Auffassung der Geschichte und der in ihr gegebenen Geistesgebiete hervor, weil hier specifisch menschliche Gestaltungen uns begegnen. Die in der Logik eigenartig aufgefasste „göttliche" Vernuuft erscheint in der Philosophie nun auch als das Wesen des menschlichen Geistes.[1]) Bei näherer Betrachtung erweist sich, dass hier mit einem gemeinsamen Namen zwei verschiedene Dinge bezeichnet sind, wie aus unserer Interpretation [2]) des Geistbegriffs hervorgeht. Dieselbe Verwechselung zeigt sich bei dem Begriff der Wirklichkeit, worunter in der Geschichtsphilosophie zuletzt echte „bürgerliche" Wirklichkeit des Augenblicks verstanden wurde. Der absolute Standpunkt mit seinem „notwendigen" Fortschritt und der absoluten Abhängigkeit der Wertindividualität von dem Wertganzen vernichtete schliesslich auch die Freiheit und entwertete den Menschen. Die Erörterung dieser Ergebnisse liegt jedoch schon ausserhalb des Themas der vorliegenden Arbeit. Wir beschränken uns daher mit dem einfachen Hinweis auf sie.

Auch die Aussagen Hegels über die Macht der Erkenntnis sind zwiespältiger Natur. Man erinnere sich seiner stolzen Worte in der Anrede an seine Zuhörer in Berlin 1818.[3]) „Der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig halten. Von der Grösse und Macht des Geistes kann er nicht gross genug denken" u. s. w. Wie traurig und demütigend klingt dagegen die Behauptung, dass weder ein Individuum, noch irgend eine Philosophie im Stande ist, sich über ihre Zeit zu erheben. Jedes Individuum ist — heisst es an anderer Stelle — „ein Sohn seiner Zeit" und als solcher an sie fest gebunden; jede Philosophie stellt „ihre Zeit in Gedanken erfasst" [4]) dar. „Niemand kann seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit, ist auch sein Geist." [5]) Solchen Behauptungen begegnet man oft in den späteren Schriften Hegels.[6])

Hier erscheint also das menschliche Individuum und zugleich die Philosophie verurteilt, sich hinter ihrer Zeit herzuschleppen;

---

[1]) Philos. d. Gesch. S. 407.

[2]) Kap. 3. Abschn. 3.

[3]) Werke Bd. 6. S. XL.

[4]) Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 19.

[5]) Gesch. d. Philos., Werke Bd. 14. S. 275.

[6]) S. z. B. Gesch. d. Philos., Werke Bd. 13. S. 60, 68; Bd. 15. S. 685. Philos. d. Rechts, Werke Bd. 8. S. 20.

sie werden für unfähig erklärt, ihrer Zeit voranzuschreiten. Doch auch hierzu findet sich wiederum ein Widerspruch in der Philosophie der Geschichte,[1]) wo unser Philosoph an einer Stelle behauptet: die französische Revolution habe „ihre erste Anregung" von der Philosophie erhalten.

Die Formel, dass keine Philosophie über ihre Zeit hinausgehen kann, beweist und sagt wieder viel mehr, als Hegel es erwünscht sein konnte. Denn sie gilt auch für die Hegelsche Philosophie; sie bedeutet den unzweideutigen Verzicht auf jede absolute Erkenntnis, und damit eben auch die Selbstvernichtung ihres Systems. Keine Philosophie wird sich mit einer solchen Beschränkung auf ihre Zeit begnügen können, die Hegelsche am wenigsten. Hegel, der absoluter Geist sein wollte, stellt sich im formalen Teile über die Zeit, bleibt ihr aber doch durch die obige Formel als konkreter philosophierender Mensch unterworfen.

Man muss bei Hegel streng zwei Seiten auseinanderhalten: die Aufstellung der theoretischen Prinzipien und ihre praktische Anwendung. In der theoretischen Fundamentierung ist sein Bestreben darauf gerichtet, dem absoluten Standpunkt gerecht zu werden, sich über die Zeit zu erheben; und seine Prinzipien sind hier von imponierender Grossartigkeit. In ihrer Anwendung dagegen gewinnt das antropomorphistische Element die Oberhand, und zwar um so stärker, je mehr sich Hegel seiner eigenen Zeit nähert.

Und nun kommt noch die dialektische Methode mit ihrem zunächst durch und durch antiindividualistischen Charakter hinzu. Solange es sich um die Vergangenheit handelte, war es noch möglich, an der Hand historischer Kenntnisse den Fortschritt aus einem „Widerspruche" herzuleiten. Denn die Kenntnis der nachfolgenden Geschichtsperiode gestattete bei gutem Willen irgend einen Widerspruch in die gerade betrachtete Periode hineinzukonstruieren, und dann den Anschein zu erwecken, als ob der Fortschritt — vorausgesetzt, dass ein solcher überhaupt vorhanden war — nur vermöge der Negation des festgestellten Widerspruches zu Stande gekommen wäre. Das Höchste jedoch, was die Negation zu leisten vermag, ist, den Weg zu ebnen, den Anlass zum Fortschritt zu geben, ihn zu ermöglichen. Sie besagt nur, dass

---

[1]) S. 534. Darauf hat Köstlin in seinem Werke über Hegel S. 197 hingewiesen.

der Fortschritt aus dem gegebenen Stadium notwendig geworden ist, giebt aber noch keine positive Andeutung darüber, was dieses Neue, zu dem man fortschreitet, inhaltlich sein wird.

Das beweist am besten die Hegelsche Geschichtsphilosophie selbst: Denn ungeachtet der unlösbaren Bindung der menschlichen Individuen an ihre Zeit, sah sich unser Philosoph genötigt, um den Fortschritt begreiflich zu machen, in den sogenannten „Einsichtigen“,[1]) den „welthistorischen Individuen“[2]) Ausnahmen anzuerkennen. Wie wäre auch sonst der Fortschritt zu denken?! Der Geist als solcher erscheint nur, um die Bilanz der Entwicklung zu ziehen, der Masse ist Hegel am wenigsten geneigt, die führende Rolle, die Initiative zu übertragen. Mit der Negation allein war kein einziger Schritt vorwärts zu machen. Da treten die welthistorischen Individuen auf; vermöge ihrer Einsicht erkennen und vollbringen sie dasjenige, was „Not und an der Zeit ist“.[3])

Mit dieser Annahme aber begeht Hegel einen Treubruch an der dialektischen Entwicklung. Denn mit diesen Individuen schleicht sich im Grunde genommen ein Sollen ein, das hier in den Ausdrücken „Not“ und „an der Zeit“ und im allgemeinen schon in der dialektischen Negation versteckt liegt. Fragen wir, warum die Handlungen und Reden der „welthistorischen Individuen“ als „das Beste der Zeit“ betrachtet werden,[4]) so giebt es nur eine Antwort: weil diese Reden und Handlungen keine blosse Zerstörungsarbeit der Negation darstellen, sondern positiv auf die Zukunft, auf das noch zu Vollbringende hinweisen; durch sie wird das ausgesprochen und in die Wirklichkeit übersetzt, was sein soll.

Die verhängnisvollen Folgen der Leugnung des nur Seinsollenden traten ganz besonders klar zu Tage, als Hegel bei der Zeit seiner Gegenwart anlangte. Nach der Darstellung der Geschichtsphilosophie ist die Aufgabe der Geschichte in der Freiheit aller erfüllt. Die vollkommene Freiheit ist jedoch nur in einem vernünftigen Staate denkbar; dieser aber war so, wie ihn die Rechtsphilosophie darstellte, noch nicht da. Daraus ergab sich ein unvermeidliches Dilemma, das gleich schlimme Auswege dar-

[1]) Philos. d. Gesch. S. 38.
[2]) Ibid. S. 37.
[3]) Philos. d. Gesch. S. 38.
[4]) Ibid. S. 38.

bot: entweder die erreichte Wirklichkeit der Geschichtsphilosophie für unvernünftig zu erklären; dann ist sie nach den Grundsätzen des Systems keine Wirklichkeit mehr; oder den vernünftigen Staat der Rechtsphilosophie als noch nicht wirklich zu betrachten; damit verliert er jedoch seine „Vernünftigkeit". Was aber besonders charakteristisch ist, in beiden Fällen ergiebt sich ein für unseren Philosophen unerwünschtes Sollen, will man nicht bei dieser unhaltbaren Position stehen bleiben. Neigt man nämlich zu der ersten Annahme, dann muss man definieren, was denn vernünftig ist; das Letztere ist dann, ob man will oder nicht, ein Sollen. Acceptiert man die zweite Behauptung, so ergiebt sich als dieses Sollen direkt der Staat der Rechtsphilosophie. In beiden Fällen also kommen wir, direkt oder indirekt, schliesslich doch zu dem Begriff des Sollens.

In dem Prinzip des dialektischen Fortschritts ist auch der Grund des Hegelschen Konservatismus zu suchen. Hegel ist konservativ, aber nicht deshalb, weil er keinen Fortschritt will, sondern weil er in seinem System dem Fortschritt ein Prinzip zu Grunde legte, mit dem man in Wahrheit nicht von der Stelle kommt. Das geschichtliche Leben umfasst das Gebiet der menschlichen Thätigkeit in ihrem wichtigsten Teile; das handelnde Subjekt ist nicht der Zeitgeist, der nach Hegel nur indirekt in die Entwicklung eingreift, sondern es ist die Menschheit selbst. Für die Erklärung menschlicher Thätigkeit reicht der Widerspruch, der sehr wohl einen Anlass zum Fortschritt abgeben kann, bei weitem nicht aus; positive selbsterkannte Ziele bestimmen das Handeln der Menschen, und, insofern es sittlich ist, positive Ideale, von denen es sich leiten lässt. Ideale sollten aber nach Hegel gar nicht existieren; den Vorkämpfern dieser Ideale, wie z. B. Friesen, warf er Seichtigkeit vor, weil sie klüger als die Vernunft der Zeit sein wollten. Die Zeit findet, seiner Anschauung zu Folge, selbst den rechten Moment, sich von reifen Widersprüchen zu befreien und eine neue Wirklichkeit zu schaffen. In solcher Erwartung einer Evolution, die sich aus der Zeit von selbst ergeben soll, kommt man natürlich nicht vom Fleck, und jede Bewegung muss als ein „Besserwissenwollen" verworfen werden, weil sie von einzelnen Individuen ausgeht. Der Grund dieses Festhaltens an der Gegenwart liegt eben in der Hegelschen Auffassung vom Prinzip des Fortschritts.

Schluss.

Die Hegelsche Metaphysik schliesst also, wie es uns scheint, die Geschichte nicht aus, aber seine Auffassung der Geschichte lässt den Grundmangel der Hegelschen Philosophie am schärfsten hervortreten. Sie zeigt uns, dass Hegel gerade wegen seines absoluten Standpunktes dem für uns wichtigsten Gebiete der menschlichen Thätigkeit nicht gerecht werden konnte. In der Auffassung des Endes der Geschichte geriet diese Philosophie mit ihrem dialektischen, notwendigen Fortschritt in eine Sackgasse, aus der sie nur unter Aufopferung ihrer Hauptprinzipien einen Ausweg fand. Als unvermeidliches Resultat der gesamten Entwicklung ergab sich zuletzt doch die Rehabilitierung des Sollens.

Die Sittlichkeit setzt den Pflichtbegriff voraus, der ohne Sollen undenkbar bleibt. Für Hegel aber gab es und durfte es kein Sollen geben, so lange er seinem absoluten Standpunkte treu bleiben wollte; ebenso wenig liess sein System Raum für die freie, autonome Persönlichkeit. Damit nahm der absolute Standpunkt dem Menschen das teuerste Gut weg, das ihm allein eine „antropomorphistische" Betrachtungsweise, für die das Sollen conditio sine qua non ist, gewährleisten kann.[1])

Die „Kränkung Gottes", die unser Philosoph Kant und Fichte vorwarf, besteht also für uns Menschen nicht in dem Fehlen des Guten in der Wirklichkeit, sondern in der Leugnung der Ideale, der sittlichen Zwecke, des Sollens. Ihre Anerkennung ist die Grundbedingung für den Erfolg der, von Hegel angestrebten, aber gescheiterten „Rechtfertigung" des Lebens in einem philosophischen System.

---

[1]) Hier folge ich dem Gedankengange Rickerts. Vgl. z. B. in seinen „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung". S. 712—714.

Anm. der Red. Der Verfasser vorstehender Arbeit befand sich zur Zeit des Drucks in Irkutsk und konnte die Korrektur nicht selbst lesen.

Der Begriff des reinen Wollens bei Kant.

Von F. Behrend-Halle.

Wenn wir den Begriff des „reinen Wollens“ als Grundprinzip der Kantischen Ethik zum Gegenstande der Untersuchung machen wollen, müssen wir zunächst zusehen, was mit dem Begriff der Reinheit gemeint sein kann, den wir als gemeinsames, verbindendes Prinzip der drei grossen kritischen Werke Kants finden. Schon aus dieser centralen Stellung in der Systematik der Kantischen Philosophie, die wir dem Prinzip der Reinheit zuschreiben müssen, können wir einen Rückschluss darauf machen, wieviel für das Verständnis des ganzen neuen Lehrgebäudes darauf ankommt, sich klar zu machen, was dies Prinzip bedeutet.

Dies dürfte weniger leicht sein, als es im ersten Augenblick erscheinen möchte. Denn wenn jemand aufgefordert würde, an Hand der „Kritik der reinen Vernunft“ und der ganzen, überreichlich vorhandenen Kantlitteratur, die sich genügend mit diesem Problem beschäftigt, eine positive Definition des Begriffs der Reinheit zu suchen, so würde er die Enttäuschung erleben, eine solche positive Feststellung nicht finden zu können. Er würde sicherlich in Verlegenheit kommen, wenn er aus den verschiedenartigen Prädikaten oder Definitionen des so häufig vorkommenden Begriffs ohne weiteres erkennen sollte, welches die ausschlaggebende positive Bestimmung des Begriffs ist. Und das ist kein besonderes Wunder; denn man könnte zweifeln, ob Kant selbst den Begriff der Reinheit völlig klar und durchsichtig auch nur an irgend einer Stelle seiner Werke definiert hat.

Bereits die Vorrede zu dem Werke, dessen Titel den Begriff der Reinheit enthält, zeigt lediglich eine negative Definition: „Kritik der reinen Vernunft ist eine Kritik des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag.“ Auch die Einleitungskapitel dieses Werkes, die sich ausdrücklich damit beschäftigen,

das Prinzip der Reinheit zu erklären, führen zu keinem anderen Resultat. Der Abschnitt, der überschrieben steht „Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnisse", kommt nach der sachlichen Auseinandersetzung zu dem negativen Schlusse: „Von den Erkenntnissen apriori heissen also diejenigen rein, denen garnichts empirisches beigemischt ist." Dass diese Definition nicht ausreichend ist, zeigt die Verwirrung, die sie hervorgerufen hat. Ihr verdanken wir den unkantischen Terminus der reinen Erfahrung, der völlig willkürlich ist und einen direkten Missbrauch des Begriffs rein bedeutet.

In dem oben angeführten Abschnitte, der übrigens erst in der zweiten Auflage der Vernunftkritik zugefügt ist, während die erste überhaupt keine Feststellung des Begriffes der Reinheit enthält, findet sich jedoch ein Satz, der einen Anhaltspunkt dafür bietet, worum es sich hier eigentlich handelt. „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis", sagt Kant, „mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie doch darum eben nicht alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke veranlasst) aus sich selbst hergiebt." Der letzte Teil dieses Satzes: „und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergiebt," ist das für uns wichtige. Ersetzt man die subjektive Einkleidung, wie es so oft bei Kant nötig ist, durch die erkenntniskritische, so kann man die eigentlich naheliegende positive Bestimmung des Begriffs der Reinheit erraten. Reines Denken — das ist nicht empirisches Denken, so lautet die gewöhnliche Terminologie, oder beispielsweise „an der Erfahrung ist dasjenige rein, was nichts zur Empfindung gehöriges enthält" und ähnliches. Dem gegenüber können wir formulieren: Reines Denken — im Gegensatz zu dem von den Dingen abhängigen Denken — enthält die Prinzipien des Denkens selbst. Reines Denken — damit sind diejenigen Begriffe gemeint, die nur in unserm Denken, logisch genommen, ihren Grund haben, und nicht wie die empirischen Begriffe auch in den Dingen. Reines Denken — das sind die objektiven Bedingungen alles Denkens überhaupt. Das Prinzip der Reinheit, um es kurz zu sagen, ergiebt sich als das Prinzip des Idealismus, das Prinzip des echten Idealismus, als dessen Entdecker wir Platon ansehen müssen, dessen Ausgestaltung jedoch Kant vorbehalten blieb.

Reines Denken — das ist das ewig sich gleichbleibende Gesetz des Denkens und Erkennens, das, was als Gesetz in allem Denken und Erkennen vorhanden sein muss, die notwendige Bedingung alles Denkens, die deshalb unabhängig von Dingen ist, und nur im Denken selbst begründet ist. Dies ist der neue Begriff des Idealismus. Nicht der Anteil des Subjekts an seinem Erzeugnis (der Erfahrung), wie die Physiologen wollen, wird gesucht, sondern die objektive Gesetzmässigkeit, die allem Denken begrifflich zu Grunde liegen muss. Nicht solche subjektive Beschaffenheiten unserer psychischen Organisation sind gemeint, durch die unser Intellekt gezwungen ist, die Welt gewissermassen durch eine „blaue Brille" zu sehen, sondern die Bedingungen werden gesucht, die objektiv notwendig sind, um überhaupt erkennen zu können, die zum Begriff eines denkenden Wesens, das zugleich Sinnenwesen ist, gehören. Kritik der reinen Vernunft, d. h. Kritische Untersuchung des Begriffs der Erkenntnis.

Die Aufgabe, die Kant zu lösen hatte, die kritische Aufgabe des Idealismus der Reinheit, war also: die letzten Gesetzmässigkeiten, die grundlegenden Bedingungen, unter denen alles Erkennen, alle wissenschaftliche Wahrheit stehen muss, zu finden, die allein aus dem Begriff der Erkenntnis abgeleitet werden müssen, und zu diesem Zweck die reinen Elemente des Erkennens auf irgend eine Art und Weise von den empirischen zu unterscheiden und zu trennen. Die Methode, die ihm dazu diente, war die Einführung der Trennung in Materie und Form. Überall muss das Empirische, das Zufällige die Materie sein, das Reine aber liegt in der Form. Nur das Formale kann das Reine sein, kann populär gesagt, nur aus dem Subjekt selbst stammen, oder streng wisssenschaftlich gesagt, nur im Begriff des Denkens selbst begründet sein; denn nur dies steht in keinem Abhängigkeitsverhältnis von irgendwelchen besonderen Einwirkungen der Dinge auf das Subjekt, auf das Denken. Es ist interessant, wie sich so für die reine Seite der Erkenntnis, für die formale, unmittelbar die Bestimmung der Gesetzmässigkeit ergiebt. Hiermit wird zugleich verständlich, warum die Griechen solange den Sinn des Gegensatzes zwischen Zufälligem und Notwendigem in der Erkenntnis gesucht haben. Die Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind Merkmale des Gesetzmässigen, des Reinen.

Es wird zweckmässig sein, die falsche psychologische Deutung des Prinzips der Reinheit respektive der Methode der Trennung in

Materie und Form, die noch vielfach vorgefunden wird, an einem Beispiel zurückzuweisen, weil diese falsche Auffassung gerade der Anwendung des Prinzips der Reinheit in der Ethik äusserst hinderlich im Wege steht. Es kann nie genug betont werden — so selbstverständlich es auch sein mag —, dass es sich nicht darum handeln kann, verschiedene Erkenntnisvermögen in der Psyche festzustellen. Die Scheidung in Materie und Form wird stets am Bewusstseinsinhalte vorgenommen, niemals am Bewusstsein selbst. So bedeuten z. B. Sinnlichkeit und reine Sinnlichkeit, oder was dasselbe ist, Anschauung und reine Anschauung, niemals irgend welche dunklen Kräfte unserer Seele, die für uns stets unerkennbar sein würden, sondern ganz einfach einen bestimmten Anteil am Gegenstande der Erfahrung. Wie die Kritik der reinen Vernunft stets von Empfindungen spricht, von Farben, Tönen, Gerüchen u. s. w., niemals vom Empfindungsorgan, von Augen, Ohren etc., so ist auch überall die Rede von Raum und Zeit, und nicht von einem stellvertretenden psychischen Organ. Es handelt sich bei Anwendung der Methode der Trennung in Materie und Form zur Ermittelung der reinen Elemente der Erkenntnis lediglich um eine Abstraktion, die zweifellos in einer wissenschaftlichen Abhandlung möglich und berechtigt ist, da das Verfahren der Abstraktion ja faktisch für die Wissenschaft überhaupt unerlässlich ist. Es handelt sich lediglich um eine Abstraktion am Gegenstande der Erfahrung, um diejenigen Elemente, welche ihren Grund lediglich in der sinnlichen Wahrnehmung haben, und diejenigen Elemente, die rein sind, zu scheiden.

Es ist äusserst wichtig, sich dies noch einmal vergegenwärtigt zu haben, wenn wir zur Anwendung des Prinzips der Reinheit auf dem Gebiete der Ethik schreiten wollen. Wie oft hört man die Forderung: zeigt uns doch rein psychologisch neben der Existenz eines Begehrungsvermögens auch die Existenz des reinen Willens, dann wollen wir euch Glauben schenken. Wenn ihr aber nicht einmal die beiden Vermögen getrennt aufzeigen könnt, so ist reiner Wille ein Unding, etwas, was nie existiert. Komisch bleibt dies stets. Als ob der Frager jemals sein Begehrungsvermögen gespürt hätte, und nicht nur Lust und Unlust, freudige und traurige Gefühle u. s. w. Warum will er denn da den Willen sehen, wo er nur merken kann, dass er will. Es handelt sich auch hier wieder um keine psychologische Zergliederung, und niemals kann man das bewusste Leben in 3 Klassen von Vorgängen trennen,

in Denken, Fühlen und Wollen, ausser in der Abstraktion, sondern wieder ist die Aufgabe Abstraktion und begriffliche Deduktion. Oder wie Stammler es einmal sehr schön ausdrückt: „Der Wille ist nicht eine mystische, innere Kraft, irgend ein dunkles Agens, das sich der rollenden Welt der Erfahrung in die Speichen wirft, um sie aufzuhalten und abseits zu lenken; er darf nicht als rätselhafte ‚Ursache' aufgefasst werden. Wille ist nicht eine Kraft, sondern eine Richtung des Bewusstseins; er ist gegeben, sobald die Vorstellungen von einem zukünftigen Erfolg als zu bewirkendem vorliegt." (Stammler, Wirtschaft und Recht, S. 353.) Die falsche Auffassung beruht im letzten Grunde auf der durch Schopenhauers Ausführungen so beliebt gewordenen Theorie, die den Willen als Ding an sich auffasst. Aber der Begriff des Willens bedeutet überhaupt eine unrechtmässige Verdinglichung. Wir kennen keinen Willen, wir kennen nur einzelne Personen, die wollen. Es giebt wohl ein „ich will", aber keinen Willen. Man könnte nun der Ansicht sein, dass eine psychologische Zergliederung der Vorgänge des Wollens uns weiter helfen kann. Was lehrt denn nun die psychologische Analyse? Wir denken uns einen Gegenstand als Ziel des Wollens und machen ein Projekt, das Ziel zu verwirklichen; wir machen sodann einen Überschlag, ob wir das Projekt wirklich zum Zielpunkt des Wollens machen können, ob es mit unserm üblichen Wollen übereinstimmt und ferner, ob wir in der Lage sind, es durchzusetzen. Hierauf wird der Entschluss gefasst, das Projekt auszuführen oder es zu unterlassen. Können wir diesen Vorgang zum Gegenstand der ethischen Beurteilung machen? Das ist völlig unmöglich. Es kommt ja gar nicht auf diese psychologische Beschaffenheit des Wollens an, sondern auf den Charakter, den Inhalt des Wollens. Wir wollen sehen, ob es im Gegensatz zu den empirischen Zielen und Zwecken solche Zwecksetzungen giebt, die man als Normen ansehen kann, die wir jedem Menschen unabhängig von allen äusseren Umständen als Normen zumuten können, abgesehen davon, in welcher Lebenslage er sich befindet. Reines Wollen — das bedeutet die Aufsuchung derjenigen gesetzmässigen Zwecke, die im Gegensatz zu dem von den Dingen abhängigen Wollen, nur im Begriff des Wollens selbst gesucht werden dürfen. Reines Wollen — das ist populär ausgedrückt das Wollen des Subjekts selbst, unabhängig von seiner Beziehung auf Dinge, oder wissenschaftlich ausgedrückt, das gesetzmässige Wollen, dessen Gesetzmässigkeit aus dem Begriff des

Wollens selbst sich ergiebt, das Wollen, das an sich zweckmässig ist.

Wir kommen hiermit von selbst von der psychologischen zur begrifflichen Analyse zurück. Wollen ist bewusste Zwecksetzung, begrifflich klar unterschieden von der blinden Begier, vom sinnlichen Trieb. Das wahre Wesen des Wollens kommt nicht etwa, wie Schopenhauer uns hat einreden wollen, beim Wahnsinnigen zum Ausdruck, sondern gerade in dessen Gebahren sehen wir den Mangel jeden Wollens, das blosse kausale Gestossenwerden. Zweierlei aber kann man bei jedem Zwecke fragen. Welchen Vorteil bringt mir die Erreichung desselben? Ist es für mich wünschenswert, dies Ziel zu erreichen, ist es angenehm? Oder aber ich kann fragen: — und das bedeutet die Aufgabe, die durch Aufsuchung des reinen Wollens gestellt wird — Ist dieser Zweck objektiv berechtigt. Der Inhalt des Wollens kann Befriedigung subjektiver Wünsche oder Erfüllung objektiver Ideen betreffen.

Es ist ohne weiteres einleuchtend, dass bereits durch diese Trennung die Lösung eines für die Ethik äusserst wichtigen Problems zum Ausdruck kommt, eines Problems, das wir zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie im Platonischen Gorgias angedeutet finden, wo der Unterschied klar gemacht wird zwischen dem, was einem gefällt, und dem, was einer wirklich will. Oder wie es im Phädrus deutlicher gesagt wird: „Wiederum muss man beachten, dass es in jedem von uns zwei herrschende und leitende Kräfte giebt, denen wir folgen, wohin sie uns leiten, die von der Natur uns eingepflanzte Begierde nach dem Angenehmen, und die erworbene Gesinnung, die nach der Tugend strebt.“ Es ist diejenige Scheidung, die nach den Prinzipien des Idealismus der Reinheit gemacht werden muss.

„Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren lässt, und lassen immer ein grösseres Leeres zurück, als man auszufüllen gedacht hat. Neigung ist blind und knechtisch, und Vernunft muss, wo es auf Sittlichkeit ankommt, nicht bloss den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen.“ So drückt Kant im negativen Sinne das Prinzip der Reinheit des Wollens aus und verwirft damit sämtliche Prinzipien der Heteronomie. Aber positiv liegt im Begriff der Reinheit das Prinzip der Selbstgesetzgebung, wobei auch der Begriff der Freiheit mit eingeschlossen ist. Handle frei, d. h.

nichts anderes, als handle autonom, oder wenn wir es zu einem anderen Kantischen Begriff hinüberleiten wollen: Es ist Wille zur Persönlichkeit, Wille zu einer geschlossenen Handlungsweise, die nicht abhängig ist von irgendwelchen äusseren Dingen.

Diese ganze Fassung des Prinzips der Ethik, wie ich sie in groben Zügen gegeben habe, ist noch nicht gegen Missverständnisse gesichert. Es liegt sehr nahe, die ganze Deduktion als subjektive Ethik zu deuten. Im Gegensatz zum primitiven Wollen sieht man dann im reinen Wollen lediglich die immer deutlicher werdende Persönlichkeit, die ihre einzelnen subjektiven Bestrebungen zu immer grösserer Einheitlichkeit zu bringen sucht. Das Prinzip der Autonomie der Vernunft bedeutete dann nicht viel mehr, als die Bestrebungen des vernünftigen Menschen, sich nicht von einzelnen Gefühlen, vom Augenblick beherrschen zu lassen, sondern sich stets mit Hilfe der Vernunft alle eigenen Ziele vor Augen zu halten, um eine möglichst vielseitige Motivierung zu ermöglichen. Das hiesse beim Begriff des Wollens stehen bleiben, statt den Begriff des richtigen Wollens zu bestimmen. Kants Absicht ist dagegen zweifellos eine objektive Ethik zu begründen. Alle einzelnen subjektiven Bestrebungen, so vielseitig sie sein mögen, gleichen doch mehr den Irrlichtern, nach denen der Weg zum festen Ziele nicht zu finden ist; denn die Vollendung keines einzigen Unternehmens steht in des Menschen Hand allein. Die unerbittliche Notwendigkeit, die ganze Welt von Hemmnissen und unvorhergesehenen Schicksalswendungen würden ein einheitliches Wollen von vornherein unterbinden, wenn es sich um ein künstliches Zusammenschweissen von lauter subjektiven Bestrebungen handelte, deren Erfolg günstigsten Falls mit Wahrscheinlichkeit erwartet werden darf. Dies alles hängt nicht von unserm Wollen, sondern von den Dingen ab, das ruft uns Kant zu, wenn er diese Zufallsbestimmungen verlässt und den Begriff des reinen Wollens aufsucht; das reine Wollen soll den festen Zielpunkt ergeben (der ein für alle mal aus dem Begriff des Wollens abgeleitet werden kann), vergleichbar dem Leuchtturm, der uns nach Kant vom Scheitern am Strand des Skeptizismus und haltloser Ziellosigkeit bewahren soll.

Um also eine präzisere und tiefere Fassung des Prinzips der Selbstgesetzgebung zu finden, müssen wir uns der Analyse des Begriffs des Wollens zuwenden. Wohl finden wir das Gesetz in unserm eigenen Innern und sind nur uns selbst verant-

wortlich, aber nur deshalb, weil die Idee des Guten sich uns, wie allen Vernunftwesen, wenn sie einmal in ihrer ganzen Grösse in unserm Bewusstsein wachgeworden ist, so tief einprägt, dass sie nie wieder vergessen werden kann. Auch hier also, wie bei der reinen Vernunft, wenden wir uns vom empirischen Ich fort zur zeitlos geltenden Idee. Es fand sich oben, dass unter Wollen Zwecksetzung zu verstehen ist. Überall aber, wo eine Zwecksetzung vorhanden ist, kann die logische Frage nicht umgangen werden: „Wozu setze ich mir diesen Zweck?“ Wohl kann der Einzelne im realen Leben durch einen Willensentschluss diese Frage abschneiden; aber die Vernunft zwingt immer und immer wieder bei jedem folgenden Zweck das „Wozu“ zu erwägen und wer nicht in Sinnlosigkeit umkommen will, kann diese Frage nicht vermeiden. Jeder konkrete Zweck ist Mittel zu einem andern und so fort ins unendliche, bis wir zu einem Punkte kommen, wo der Zweck nicht mehr Mittel zu einem anderen ist, sondern Zweck an sich. Die Einheit der Persönlichkeit liegt also nach Kant einzig und allein darin, dass alle konkreten Einzelzwecke auf einen letzten obersten Zielpunkt gerichtet sind. Wenn keine Handlung des Menschen in subjektiv willkürlicher Art die Zweckreihe durch ein „Ich will“ unterbricht, sondern immer wieder das Bewusstsein der Verantwortlichkeit dazu zwingt, jede kleinste Bestrebung in Einklang mit der Idee der gesetzmässigen Zwecksetzung, der Idee des Guten zu bringen, ist die wahre Autonomie erreicht. Der Gedanke des reinen Wollens setzt demnach die Gedanken eines absoluten, letzten Zweckes voraus. Sollte nun jemand den Einwand erheben, dass es einen solchen Zweck nicht giebt, und dass wir ihn wenigstens nicht kennen, so muss er daran erinnert werden, dass es sich um eine regulative Vernunftidee handelt, die uns als Norm für unser Wollen gelten soll. Wie es die Aufgabe der Forschung ist gemäss der Idee der Wahrheit, das System der Wissenschaft aufzubauen, so ist es Aufgabe des schöpferischen Geistes, das System der Ethik zu entwerfen. Und wie die Naturwissenschaft oder die Jurisprudenz in Jahrhunderte langem Bemühen, feste Fundamente für den weiteren Ausbau des Systems gelegt haben, so bedeuten auf unserem Gebiete jüdische und christliche Ethik, die Ethik Platons u. s. f. den Aufbau eines Lehrgebäudes, das in ständigem Wachsen begriffen ist und dessen Fortschritt in Richtung auf das unendlich ferne Ziel des Guten unverkennbar ist.

Freilich können in jedem solchen Versuche Irrtümer vorkommen und sie thun es auch in der Regel, aber das ist in der Wissenschaft nicht anders. Die Emissionstheorie Newtons wurde durch Huyghens elastische Lichttheorie verdrängt und diese z. Z. wieder durch die elektromagnetische Theorie. Aber der Fortschritt kann nicht geleugnet werden, obgleich die früheren Theorien falsch waren und auch diese vielleicht später durch eine bessere verdrängt wird.

„So ist der Inhalt der Wahrheitserkenntnis und der Morallehre allerdings dem Wechsel und der Besserung unterworfen. Aber was nicht einer Veränderung unterliegen kann, das ist der Gedanke der Wahrheit überhaupt und des Guten überhaupt.“ (Stammler, Wirtschaft und Recht, S. 371, 7.)

Hamann und Kant.

Von W. Lütgert in Halle a. S.

Das Verhältnis von Hamann und Kant ist darum so interessant und für beide Männer charakteristisch, weil sie von ihrer innerlichsten geistigen Art bis hinaus in die kleinsten Äusserlichkeiten so grundverschieden sind. Ds ist darum für das Verständnis beider Männer lehrreich, sie im Verkehr mit einander zu beobachten. Die äusseren und inneren Beziehungen zwischen Hamann und Kant hat Dr. Heinrich Weber in gründlicher und erschöpfender Weise durchforscht, und dabei die mannigfachen schiefen Urteile über das Verhältnis der beiden Männer zu einander korrigiert.[1])

Zunächst werden die äusseren Berührungen zwischen beiden dargestellt. Freilich erfährt schon das erste Ergebnis (Seite 17: „das erste Beisammensein, das Hamann der Erwähnung wert hielt, fand vielmehr Anfang Juli 1759 statt") eine Korrektur durch eine andere wertvolle Arbeit Webers, nämlich durch die Herausgabe bisher ungedruckter Briefe Hamanns aus dem Hamann-Nachlass Friedrich Roths. Dieses höchst verdienstliche und für die Kenntnis Hamanns wichtige Buch kommt indess für einen Aufsatz in dieser Zeitschrift nur insofern in Betracht, als es neues Licht auf den Verkehr zwischen Hamann und Kant wirft.[2]) Aus den Briefen, von denen Weber erst gehört hatte, als er seine erste Schrift bereits dem Druck übergeben hatte, geht nun hervor, dass Kant und Hamann schon im Juli 1756 zusammentrafen (Seite 36). Ein weiteres Zusammensein wird im August gemeldet

[1]) Vgl. zum folgenden Aufsatz: H. Weber, Hamann und Kant. München 1904. — Derselbe, Neue Hamanniana. München 1905. — R. Unger, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. München 1905.

[2]) Neue Notizen über Kant, die besonders auch die Prolegomena betreffen, sind zusammengestellt S. 129—135.

(Seite 37). Damit ist also die von Weber zurückgewiesene Annahme Gildemeisters, dass schon in den fünfziger Jahren ein Verhältnis zwischen beiden stattgefunden habe, bestätigt.

Die erste nähere Berührung zwischen Kant und Hamann ist gleich für beide Männer charakteristisch. Sie wird vermittelt durch den gemeinsamen Freund Berens. Dem war die Veränderung, die mit Hamann durch seine „Bekehrung" in London vorgegangen war, unheimlich, und Kant sollte ihm helfen, Hamann zur Vernunft zu bringen. Kant besuchte ihn mit Berens und versuchte, ihn „zur Mitarbeit an populärer Aufklärung zu gewinnen". Die Folge ist der Brief Hamanns an Kant 27. Juli 1759 (Hamanns Schriften I. 429 ff.), in welchem das innere Verhältnis der beiden zum ersten Mal deutlich zu Worte kommt. Denselben Zweck, sich innerlich mit dem Bekehrungsversuch Kants, vor allem freilich mit Berens, auseinanderzusetzen, haben die „Sokratischen Denkwürdigkeiten". Hamann schreibt darüber am 12. Oktober 1759 an Lindner: „Ja, dies ist meines Herzens Wunsch, mit dem Magister Kant nicht paragraphenweise, sondern das Ganze, was man geschrieben und gelebt, zu überlegen, damit das Tumultuarische nicht das Gute ersticke." Die Schrift wurde in den Hamburgischen Nachrichten in gehässiger Weise besprochen. Der Annahme, dass diese Recension direkt oder indirekt auf Kant zurückgehe, oder das wenigstens Hamann dies angenommen habe, widerspricht Weber (Seite 34). Übrigens findet sich in dieser Recension der recht oberflächliche Vergleich Hamanns mit Jakob Böhme.

In dasselbe Jahr 1759 fällt noch ein Brief Hamanns an Kant, über dessen Plan, mit Hamann gemeinsam eine Physik für Kinder zu schreiben. Hamann soll offenbar für die populäre und kindliche Form sorgen. Die Absage Hamanns liegt vor in einem Brief an Kant (Schriften I, 504 ff.) und in „der Zugabe zweener Liebesbriefe an einen Lehrer der Weltweisheit, der eine Physik für Kinder schreiben wollte". Aus dem Briefwechsel wird deutlich, dass das Zusammenarbeiten beider freilich eine innere Unmöglichkeit ist.

Ebenso deutlich tritt die Eigenart beider Männer in dem Briefwechsel über Herders „älteste Urkunde" hervor. Während Kant lediglich wissen will, ob er in einigen präzisen Sätzen Herder richtig verstanden hat, ist es Hamann unmöglich, der sehr bezeichnenden Bitte Kants zu entsprechen: „Ich bitte mir Ihre

Meinung in einigen Zeilen aus; aber womöglich in der Sprache der Menschen. Denn ich armer Erdensohn bin zur Göttersprache der anschauenden Vernunft gar nicht organisiert. Was man mir aus den gemeinen Begriffen nach logischer Regel vorbuchstabieren kann, das erreiche ich noch wohl.“ Freilich bekommt Hamann auf seine Antwort von Herder das Zeugnis: „Sie haben meinen Sinn und Zweck nicht bloss wohl gefasst, sondern auch sehr gesäubert und idealisiert, dass in der Folge mir Ihre Winke auf meiner Bahn zu Hilfe kommen werden, dass ich ein reineres und sicheres Ziel nehme. . . . Mich freut sehr, dass sonderlich Ihr Anfang so hell geworden; wer das nicht versteht, dem kann niemand helfen.“ Gleichwohl begreift man, dass Kant, der beiden ferner stand, anders urteilt. Nur über Hamanns „Apologie des Buchstabens H“ urteilte er günstiger.

Aus dem späteren Verkehr beider haben für die Biographie Kants Interesse die Verhandlungen über den Verleger „der Kritik der reinen Vernunft“ (Seite 64 ff.). Dazu ist aus der neueren Veröffentlichung der Brief, Seite 79, an Hartknoch zu vergleichen. Hier findet sich auch noch ein Brief, der den unmittelbaren Eindruck der ersten Lektüre der Kritik wiedergiebt (Seite 80 ff.).

Das äussere Verhältnis beider Männer zu einander beschreibt Weber, Seite 74, so: „Die persönliche Verbindung war in den letzten Lebensjahren des Magus recht lose; es fehlte die Gegenseitigkeit. Hamanns Teilnahme ist nicht erkaltet. Er nahm „nicht bloss als Landmann und Patriot, sondern aus weit näheren Interesse an Kants Autorschaft Anteil“, wie er im Mai 1786 schreibt. Die Erwiderung der Anteilnahme seitens Kants blieb aus. Hamann ist orientiert über Kants Arbeiten, bringt ihm auch litterarische Neuheiten. Die Höflichkeit der gegenseitigen Schriftenzusendung wurde auch jetzt nicht unterlassen.“ Kant hatte dem bedrängten Hamann früher schon einmal zu einer Anstellung verholfen (Seite 51). Im allgemeinen aber kommt Weber im Unterschied von Gildemeister zu dem Resultat, dass die Freundschaft eine einseitige war. Von Hamanns Seite war sie aufrichtig, Kant hat sie nicht wirklich erwidert (Seite 85 und 104).

Das hatte nicht nur äusserliche Gründe, sondern ergab sich aus dem innersten Wesen und Denken beider Männer. Kants Kühle und die Vereinigung von persönlicher Freundschaft und prinzipiellem Widerspruch auf Hamanns Seite erklärt sich völlig aus der philosophischen und religiösen Eigenart beider. Wieder-

holt spricht es Hamann aus, dass Kant, je länger desto mehr, in die Eigenart aller Systematiker verfalle, alle Menschen nach ihrer Stellung zu seinem System zu beurteilen. Widerspruch und Kritik kann er nicht vertragen. In andere Menschen oder Gedankengänge sich hinein zu versetzen, ist ihm unmöglich. Darum ist er auch ein schwacher Historiker. Die Selbstverleugnung, die zur Geschichtsschreibung gehört, ist ihm unmöglich. Hamann[1]) dagegen ist nicht nur kein Systematiker, sondern er meidet und hasst alles systematisieren. Nicht etwa aus persönlichem Unvermögen, sondern mit voller Absichtlichkeit. Sein Wirklichkeitssinn sträubt sich dagegen. Die Wirklichkeit lässt sich in kein System fassen, unser Wissen ist Stückwerk und eben darum darf es durch die Form eines Systems nicht den Schein eines Ganzen erwecken. Wir kennen und verstehen einzelnes, aber nicht alles und darum ist unser Wissen kein Ganzes. Daraus erklärt sich sein Styl. Er hat ihn selbst bald als Last empfunden, bald als Vorzug gepriesen. Er entspricht seinem Denken. Er ist aphoristisch, sprunghaft. Hamann vermag nicht und versucht auch nicht, die logischen Bindeglieder zwischen den einzelnen Gedanken hervorzuheben, denn er ist nie durch einen Schluss vom einen zum anderen Gedanken gekommen. Jeder ist eine Beobachtung für sich und stammt nicht aus einem Schluss, sondern aus einer Wahrnehmung. Alle unsere Erkenntnisse, auch die mathematischen, bekommen wir durch die Vermittelung unserer fünf Sinne. Hamann ist Empirist im höchsten Masse. Formell treten daher seine Gedanken als Einfälle auf, blitzartig, ohne Zusammenhang unter einander. Für ihn selbst sind sie Inspirationen, göttliche Eingebungen, denn die Wirklichkeit, aus der er sie intuitiv schöpft, ist ihm eine Offenbarung Gottes. Er liebt daher die Divination (Unger S. 117) und das Denken aus dem Ganzen, die Intuition im Gegensatz zur Induktion (Unger S. 95). Wer Kant kennt, begreift, dass er für ihn ein Schwärmer sein musste. „Zum guten Teil auf Hamann zielen die Reflexionen über die Schwärmer, wie schon B. Erdmann gezeigt hat“ (S. 98, 112, 169 ff.). Kant stellt ihn neben Jakob Böhme und Swedenborg. Beides freilich schon äusserlich mit Unrecht. Von Jakob Böhme hat Hamann nur wenig gewusst. Über

[1]) Eine präzise plastische Charakteristik Hamanns und seines Denkens von seinem Styl aus giebt Unger S. 24—44. Zuweilen scheint mir, wird er in dem berechtigten Bestreben, die kritiklose Begeisterung der Anhänger Hamanns zu korrigieren, ihm doch nicht ganz gerecht.

Swedenborg, dessen Werke er sich übrigens von Kant geliehen hatte, urteilt er recht scharf (Weber S. 270 f.). Eine innerliche Berührung mit Jakob Böhme lässt sich nur an einem Punkte erkennen, nämlich in dem von Hamann so hoch gestellten principium coincidentiae oppositorum. Dies spielt freilich nicht in der Logik, aber in der Willenslehre Böhmes eine grosse Rolle. Und es ist möglich, dass hier Zusammenhänge bestehen, die Hamann selbst nicht zum Bewusstsein gekommen sind. Jedenfalls ist es jedem, der Kant kennt, klar, dass ihn Hamanns Schwärmerei für Widersprüche ein Greuel sein musste. Dieser Zug gehört zu Hamanns Wirklichkeitssinn. Er dachte in dieser Beziehung über seine eigene Gedankenwelt ganz wie Goethe: „Die Welt ist voller Widerspruch und sollte sichs nicht widersprechen". Wenn Kant ihn auch im religiösen Sinne einen Schwärmer nennt, so ist das jedenfalls ungerecht; denn wenn man nicht alle ernsthafte Theologie als Schwärmerei beurteilt, sondern unter religiöser Schwärmerei den Versuch versteht, den Standpunkt des Glaubens durch eine innere mystische Erfahrung zu überbieten, so war Hamann jedenfalls kein Schwärmer (Weber S. 174), sondern teilte in dieser Beziehung das Urteil Luthers über die Schwärmer.

Es ist begreiflich, dass Kant durch kein Urteil Hamanns mehr verstimmt wurde, als dadurch, dass er ihm gerade Mystik vorwarf, denn von nichts fühlte sich Kant weiter entfernt (Weber S. 70 und 214). Hamann begründet den Vorwurf so: „das Sprechen in lauter Begriffen, denen die entsprechenden anschaulichen Objekte fehlen, also in abstrakten Begriffen, dies macht die Philosophen zu mystischen Schwärmern. Weit entfernt vom Boden der greifbaren Wirklichkeit irren sie in den Höhenregionen abenteuerlich anmutender Begriffe umher". Seinem „naiven Realismus" war Kants transscendentaler Idealismus Mystik.

Im ganzen jedoch hatte Hamann für Kant persönlich ein weit grösseres Verständnis, als Kant für ihn. Freilich spricht er in seinen Briefen an Kant gelegentlich mit einem Selbstbewusstsein, dass mit Kants nicht geringerem Selbstbewusstsein kräftig zusammenstiess. Allein man muss ihn kennen, um das zu verstehen. Selbstbewusstsein und Demut vereinigte er wie in seiner Theorie, so in seiner persönlichen Haltung in eigentümlicher Weise mit einander. Er spricht das sehr deutlich in dem Briefe an Kant I, 504 ff. aus. Ebensowenig darf man, wie mir in Übereinstimmung mit Weber scheint, seine Urteile über Kant als iro-

nisch und darum als nicht ernst gemeint ansehen, wie das der Herausgeber dieser Zeitschrift gethan hat. Man muss Hamanns Humor kennen, den er auch gegen sich selbst wendet, wenn man seine Urteile verstehen will. Er hat die Bitterkeit und Empfindlichkeit Herders Kant gegenüber nicht gebilligt, sondern zu mildern versucht und hat Herder gegenüber das relative Recht Kants vertreten.

Trotz alledem ist natürlich die innere Differenz zwischen Hamann und Kant gross, und zwar um so grösser, als sie religiös begründet ist. In welchem Masse Hamanns gesamte Gedankenwelt in seiner Bekehrungsgeschichte begründet ist, hat besonders Unger treffend hervorgehoben.[1]) Hamann ist in dieser Beziehung durchaus mit Paulus, Augustin und Luther zu vergleichen. Auch seine erkenntnistheoretischen Bedenken gegen Kants Kritik sind religiös begründet. Die grundsätzliche Ausscheidung des Gottesgedankens aus der Naturforschung und Philosophie, die Kant vollzog, widersprach dem Gottesbewusstsein Hamanns aufs schärfste, denn für ihn sind Natur und Geschichte durchsichtige, symbolische Darstellungen des göttlichen Willens. Freilich fühlte er sich dem Kritizismus Kants insofern verwandt, als er, wie Kant von Hume ausging. Kant ist ihm der „preussische Hume". Allein der Anschluss an Hume hat doch bei beiden sehr verschiedenen Grund. Hamann steht wie Kant der Vernunft kritisch gegenüber, allein seine skeptischen Urteile über den Wert der menschlichen Vernunft haben einen ganz anderen Sinn als Kants Kritik. Sie schliessen sich an Luthers bekannte Urteile und über ihn zurück an das Urteil des Paulus an. Für ihn ist seine radikale Skepsis, verbunden mit seiner sensualistischen Erkenntnistheorie, ganz ähnlich wie für Pascal, lediglich die Voraussetzung seiner Glaubensphilosophie. Dagegen ist Glaube für ihn eine Erkenntnis, die über die der Vernunft gesetzten Schranken hinausgreift, eben weil alle Erfahrung für ihn den Charakter der Offenbarung trägt, d. h. Kenntnis des jenseitigen Gottes vermittelt (Weber S. 185 ff.). Mit diesem positiven Urteil schied er sich natürlich von Kants Kritik.

---

[1]) Doch ist Unger — begreiflicherweise — von den theologischen Autoritäten, die er bei seiner umfassenden Litteraturbenutzung ebenfalls reichlich herangezogen hat, zuweilen zu abhängig. Ich kann deshalb nicht alle seine Urteile teilen.

Ebenso fühlte er sich in der Ethik von Kant geschieden. Denn Kants Lehre vom radikalen Bösen ist ja etwas ganz anderes, als der von den Reformatoren stammende moralische Pessimismus Hamanns (S. 123 ff.). In dem Schluss: „Du kannst, denn du sollst" liegt für Hamann ein Optimismus, der durch die Erfahrung widerlegt wird.

Am eigentümlichsten sind die positiven Sätze, die Hamann der Kritik der reinen Vernunft entgegenstellt. Freilich ist ihm ja manches Missverständnis untergelaufen (Weber S. 223 ff.). Schon den Ausdruck „reine" Vernunft missverstand er; indem er ihn neben den anderen Ausdruck „guter Wille" stellt, bemerkt man, was übrigens auch aus seiner Polemik hervorgeht, dass er in diesem Ausdruck eine Verneinung des reformatorischen Gedankens sah, dass die Vernunft verderbt und damit zur Erkenntnis Gottes unfähig sei. Ebensowenig ist ihm der Unterschied Kants vom Rationalismus klar geworden. Den Apriorismus Kants missverstand er völlig, indem er ihn dahin deutete, dass der Mensch aus sich heraus, ex vi formae der Venunft, ohne Erfahrung, d. h. also in Hamanns Ausdruckweise übersetzt, „ohne Offenbarung" etwas erkennen könne (Unger S. 101). Gleichwohl enthält seine Kritik Kants bedeutsame Gedanken. Sie steht in Zusammenhang mit seiner Theorie der Sprache, die Unger ausführlich und gründlich aus dem Zusammenhang der Weltanschauung Hamanns erklärt und in ihren geschichtlichen Zusammenhängen und Wirkungen dargestellt hat. Er hat dabei die Gefahr der Freunde Hamanns, unter allen Umständen System und Einheit in die Gedankenwelt Hamanns zu bringen, sorgfältig und zuweilen eher etwas zu ängstlich vermieden.

Hamann protestiert zunächst gegen den Kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand. Beide sind geeinigt in der Sprache. Das Wort ist die Einheit von Anschauung und Begriff. Vernunft ist Sprache. Das ist sein immer wiederkehrender Grundsatz. Er hat als der erste in Deutschland (Unger S. 214) jedenfalls das Verdienst, über das Verhältnis von Sprechen und Denken nachgedacht und darauf hingewiesen zu haben, dass eine Lehre von der Vernunft ohne eine Theorie der Sprache eine Unmöglichkeit ist. Auf der Sprache beruht für ihn nicht nur die Möglichkeit des Denkens, sondern auch die Probleme, die unvermeidlichen Täuschungen, die die Kritik der reinen Vernunft als solche erkennen lehren wollte, beruhen auf den Hypostasierungen und

Personifikationen, die besonders durch den Gebrauch des Substantivs in die Sprache kommen: Kritik der reinen Vernunft ist Kritik der Sprache. Dass dies ein furchtbarer Gedanke war, ist nicht zu bezweifeln, wenn man auch vielleicht Webers Urteil nicht teilt. „Hamann hat die Entwickelung anticipiert, die von der Transscendentalphilosophie und ihrer aprioristischen Erkenntnislehre hinweg zu der psychologischen Lösung des Erkenntnisproblems hindrängte."

Zum Schluss möchte ich nur bemerken, dass nicht nur die allgemeinen religiösen Grundgedanken Hamanns ihre Wurzel bei Luther haben, sondern dass auch einige seiner speziellen Ideen daraufhin untersucht werden mussten, ob und inwieweit sie von Luther stammen.

Dass wir Vernunft nur in Form der Sprache haben, entspricht und entspringt vielleicht auch dem Grundsatz Luthers, dass wir den Geist nur im Worte haben. Auf Luther weist auch der Begriff der communicatio idiomatum des Göttlichen und Menschlichen (Unger S. 237) und der Wert, den Hamann diesem Grundgesetz beilegt, hin, ebenso der Ausdruck, dass die Einheit von Sinnlichem und Begrifflichem im Wort eine sakramentale sei. Vielleicht lohnt es sich, zu untersuchen, inwieweit Hamann von Luther gelernt hat.

Doch das gehört nicht hierher. Für uns handelt es sich nur um sein Verhältnis zu Kant.

Recensionen.

Kinkel, Walter: Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (zuerst) herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. Dritte Auflage. Neu herausgegeben, mit einer Einleitung, sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Dr. Walter Kinkel. Philosophische Bibliothek Bd. 43. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung 1904.

Im Vorwort nimmt der Herausgeber (Kinkel) Stellung zur Kirchmannschen Ausgabe der Kantischen Logik, indem das vorliegende Bändchen eine neue, aber gänzlich neu gearbeitete Auflage innerhalb der ehemals Kirchmannschen Bibliothek darstellt. „Die ‚Erläuterungen' von Kirchmanns sind nach meinem (Kinkels) Urteile eher geeignet, das Verständnis des Werkes zu erschweren als zu erleichtern und daher fortgelassen worden; an ihre Stelle tritt eine systematische Einleitung. — Der Abschnitt ‚Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes' in der Einleitung musste notwendig dürftig ausfallen, da das nötige Material erst durch die Akademie-Ausgabe der Werke Kants geboten werden wird."

Was ich (Höfler) hier näher zu besprechen habe, wird nicht die Logik von Kant-Jäsche selbst sein, sondern Kinkels Einleitung, und zwar wesentlich ihr Abschnitt I: „Die Stellung der Logik im Systeme Kants."

Hier wieder spitzt sich das Interesse darauf zu, wie der Verfasser den überraschenden Titel des „§ 3. Die transscendentale als die einzig berechtigte Logik" zu rechtfertigen sucht. Es geschieht dies „im Anschlusse an H. Cohen"; und ich zögere nicht, die ganze These und ihre Beweisführung für mehr als gewagt zu erklären. Zu diesem Behufe müssen wir aber Kinkels Gedankengang etwas ins Einzelne verfolgen.

„§ 1. Aufgabe und Einteilung der Logik", stellt übersichtlich Kants Unterscheidungen und Einteilungen dar; nämlich einer Logik 1. des allgemeinen, 2. des besonderen Verstandesgebrauches, die allgemeine Logik entweder reine oder angewandte. „Eine allgemeine aber reine Logik hat es . . . mit lauter Prinzipien a priori zu thun . . . der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transscendental) . . . 1. Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalte der Verstandeserkenntnis und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der blossen Form des Denkens zu thun. 2. Als reine Logik hat sie keine empirischen Prinzipien, mithin schöpft sie nichts . . . aus der Psychologie . . . Sie ist eine demonstrierte Doktrin und alles muss in ihr völlig gewiss sein." — Die „Logik des reinen, aber gegenständlichen Denkens ist . . . die transscendentale Logik". — Kinkels § 1 schliesst mit den Worten: „Von allen angeführten Einteilungen hat die Unterscheidung der allgemeinen, formalen Logik von der transscendentalen von jeher dem Verständnis die grösste Schwierigkeit geboten; und ehe dieser Gegenstand nicht aufgeklärt ist, kann man in der That nicht hoffen, über Aufgabe und Methode der Logik ins Reine zu kommen."

„§ 2. Formale und transscendentale Logik" definiert (nach Kant und Kinkel) als Gegenstand der formalen Logik das analytische Verfahren

des Denkens, als Gegenstand der transscendentalen dagegen das synthetische Verfahren (die Synthesis der Vorstellungen);" was mit Worten Kants weiterhin belegt wird. Nach Kinkel trägt diese Unterscheidung von analytisch und synthetisch auch schon die Antwort auf die Frage, was denn die objektive Erkenntnis von der bloss formalen, allgemeinen unterscheide, im Sinne Kants in sich. „Denn die Synthesis ist im Systeme der Ursprungsbegriff gegenständlicher Erkenntnis, während sich die Analysis auf das rein begriffliche Denken beschränkt; die gegenständliche Erkenntnis aber ist diejenige, welche aus der Vereinigung der Verstandesfunktion mit dem Mannigfaltigen der reinen Anschauung a priori (in Raum und Zeit) entspringt." Meinerseits finde ich jene Antwort nicht eindeutig, da (leider freilich auch „im Sinne Kants") die Wörter synthetisch und Synthesis bei Kant zwei- oder noch viel mehr-deutig sind. Natürlich ist es nicht möglich, an dieser Stelle diese Anklage ausreichend zu begründen. Nur andeuten will und darf ich, dass, wo „synthetisch" bei Kant zuerst auftritt, nämlich bei der Gegenüberstellung analytischer und synthetischer Urteile, nur der Begriff analytisch einen positiven Inhalt (Enthaltensein des Prädikats im Subjektsbegriffe) hat, synthetisch dagegen nur als ein Verlegenheitsausdruck mit anfänglich rein negativem und daher einen unendlichen Umfang offen lassenden Inhalt eingeführt ist. Wie viel mehr und Positiveres bedeutet dagegen die „Synthesis der Vorstellungen", die „Synthesis als Ursprungsbegriff gegenständlicher Erkenntnis" u. s. w. Da es sich hier aber nicht um eine Auseinandersetzung mit Kant, sondern um eine mit Kinkel, insofern er Kant auslegen und im Geiste Cohens fortsetzen will, handeln muss, so sei nur darauf hingewiesen, wohin eine solche Auslegerthätigkeit schon geführt hat.

Kinkel sagt: „Mit (nur historischem oder sogar sachlichem?) Recht hat Cohen . . . die reinen Anschauungsformen der transscendentalen Apperzeption gerade so untergeordnet, wie die Kategorien. Sie, die transscendentale Apperzeption, ist nicht nur der Quell der reinen Verstandesbegriffe, sondern auch von Raum und Zeit (vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 138). Die letzte Konsequenz dieser Einsicht freilich hat Kant nicht gezogen: man muss den Unterschied zwischen reinen Verstandesbegriffen und reinen Anschauungsformen a priori fallen lassen, wenn es doch überall der Verstand ist und dieselbe transscendentale Apperzeption, welche das Objekt erzeugen. Deshalb hat auch Cohen in seinem neuesten Werk Raum und Zeit zu Kategorien gemacht" (S. XV). Angesichts so überraschender Entdeckungen trifft sogar das boshafte Wort nicht mehr zu (Falkenberg hat es in seiner Gedächtnisrede auf Kant aufbewahrt): es sei ein Glück, dass es zu Cohens schwer verständlichem Kommentaren zu Kant selbst wieder einen Kommentar gebe, nämlich Kants Kritik der reinen Vernunft. Doch alle solchen Kompetenzfragen des Kommentierens als solchem mögen der zuständigen Kantphilologie überlassen bleiben. Wenn aber Kinkel durch diese Entdeckungen, die gar nicht historische, weil nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft zugewendete Frage, wo denn „die Logik der Zukunft, die methodisch berechtigte Logik zu suchen sei" (S. XIII), mit solchen Verwischungen der Grenzen zwischen Phänomenalem und Kategorialem beantwortet zu haben meint, so fordert er hiermit die nicht philosophiehistorische, sondern die philosophische Forschung selbst in die Schranken. Und vor einem solchen Forum einer nur die logischen Thatsachen selbst als obersten Richter über Zutreffendes und Unzutreffendes in Sachen des Gegenstandes, der Aufgabe und der Methode der Logik anerkennenden Betrachtungsweise glaube ich sagen zu müssen, dass Kinkel den Wert der von ihm neu herausgegebenen Logik Kants für eine Logik der Zukunft, oder besser, für die Logik an sich, nicht richtig eingeschätzt hat.

Auch statt des Beweises dieser negativen These nur folgende Teilerwägung: Kinkel-Cohen glauben Raum und Zeit, weil mit ihnen die Synthesis irgend etwas zu thun hat, der Anschauung entrücken und sie für

den Verstand reklamieren zu können, wodurch sie der Ästhetik (im Baumgarten- wie im Kantischen Sinne) entrückt, und der Logik (im Kantischen Sinne) zugeführt ist. Dann „giebt es nur eine umfassende Logik, welche sich mit der Möglichkeit der Erfahrung zu befassen hat: die transscendentale Logik (S. XVI) . . . Innerhalb der Logik aber kann es verschiedene Stufen der Betrachtung geben. Durch diese wird der berechtigte Kern in jener durch Kant versuchten Scheidung der formalen von der transscendentalen Logik bezeichnet". Nun braucht man gar nicht mit den Formalisten neuester Observanz der Logik Saft und Kraft so lange ausgepresst zu wünschen, bis nur die scholastischen Dürftigkeiten von *Barbara Celarent* u. s. w. als *caput mortuum* verbleiben. Aber ich muss der Schule Cohen neuerdings (wie ich es in Jena, Pfingsten 1905 schon einem Schüler Cohens gegenüber musste) die Konstatierung vorhalten, dass, wie sie auch im Bewusstsein ihrer Überlogik über die alten Denkformen denken mag, doch auch sie immer noch in den Formen *Barbara, Celarent* zu denken genötigt ist. Und da wäre es an Stelle der kühnen Konstruktionen der vorliegenden Kinkelschen Einleitung (oder zum allermindesten als eine Nebenaufgabe dieser) am Platz und lehrreich gewesen, doch nicht um Raum und Zeit oder dergl, sondern auch irgendwelche der formalistischsten Partien der Vorkantischen und der Kantischen Elementarlehre, also z. B. sogleich den Modus *Barbara* oder *Celarent* selbst, oder wenigstens eine der allgemeinen, aber noch recht primitiven logischen Regeln (z. B. § 83 Nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae repugnat rei ipsi),[1]) jener transscendentalen Umdeutung zu unterwerfen. Ob man wohl in der Logik der Zukunft wirklich nichts mehr von *Barbara, Celarent* lesen, oder ob man diese Formen mit dem Aufzeigen des Anteiles, den die transscendentale Synthesis an ihnen hat, belasten, oder mit neuem Lebenssaft erfüllen wird? Ob sich nicht bei solchem Versuch herausstellte, dass man gerade dadurch von der Grundintention Kants, mochte er ihr auch sogar mehr schlecht als recht nachgekommen sein, sich nur entfernt; — ob man nicht gerade durch diese vermeintlich transscendentale Methode den in Wahrheit gegenstandstheoretischen Charakter der reinen Logik mit dem von der Schule Cohen so sehr verabscheuten „Psychologischen" belastet? Einige Andeutungen, warum ich das glaube, vgl. in meinem Vortrage „Sind wir Psychologisten?" auf dem Psychologenkongress, Rom, Ostern 1905.

Der angedeutete Dissens soll mich aber keineswegs abhalten, anzuerkennen, dass Kinkel seine allzu gewagte These mit Eleganz soweit plausibel zu machen gewusst hat, als es ihre innere Unhaltbarkeit irgend gestattet. Auch darin wollen wir ihm gar nicht widersprechen, dass zum Verständnis der Kantischen Logik das der Kr. d. r. V. unerlässlich sei; freilich nicht sowohl dort, wo die Kantische Logik ihrem historisch berühmt gewordenen Programm des rein Formalen wirklich treu ist, als dort, wo sie es auffälligst überschreitet. Nimmt doch Kants eigene, an lebensvollen „Psychologismen" über richtiges und unrichtiges Denken reiche Einleitung die Seiten 12—97 ein, wogegen die mit der „Allgemeinen Elementarlehre" beginnende formale Logik selbst nur die Seiten 98—164 beansprucht. Es ist also fast wie bei der neuesten Apologie einer rein formalen Logik durch Husserl, die in den 257 Seiten der Prolegomena (in unserer Sprache gesagt) alles Nicht-gegenstandtheoretische schroff abweist und dessen dann doch auf den 718 Seiten des eigentlichen Werkes eine solche Fülle bringt.

Über die auf I. folgenden Abschnitte von Kinkels Einleitung nur noch die wenigen Worte, dass in II. „Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes", durchaus plausibel gemacht wird, „die Logik, so wie sie uns hier vorliegt, wäre . . . ihrem Inhalte nach etwa ein Erzeugnis des Jahres 1782, der äusseren Bearbeitung durch Jäsche

[1]) Hier ein unangenehmer Druckfehler: „Was dem Merkmale einer Sache *ent*spricht, widerspricht auch der Sache selbst;" dagegen S. 140: „Wem ein Merkmal eines Dinges *wider*spricht, das widerspricht der Sache selbst."

nach aber aus dem Zeitraum 1798—1800.“ In „Textänderungen“ werden 1. solche zur Orthographie und Grammatik, 2. zur Interpunktion, und 3. als weitere Textänderungen ihrer 54 angeführt.

Prag. Alois Höfler.

Renner, Hugo. Benekes Erkenntnistheorie, ein Beitrag zur Kritik des Psychologismus. Leipzig, Fock, 1902. Hallenser Dissertation. (95 S.)

Als ich im vorigen Jahre in einer in den KSt. erschienenen Besprechung der Behandlung Löwenbergs von Benekes Stellung zu Kants Moralphilosophie eine genauere Untersuchung der Kritik Benekes von Kants Erkenntnistheorie als eine interessante Aufgabe bezeichnete, kannte ich das Buch Renners noch nicht, und ich ergreife nunmehr mit Freude die Gelegenheit, mein Unrecht wieder gut zu machen, um so lieber, weil das vorliegende Buch in besonders klarer und zutreffender Weise das Wesentliche bei Kant hervorhebt, nicht allein Beneke, sondern auch derjenigen Richtung der Erkenntnistheorie gegenüber, die gewöhnlich als Psychologismus bezeichnet wird. Mir scheint diese Richtung eine besondere Form des Empirismus, zwar nicht als Behauptung der empirischen Methode metaphysischen Konstruktionen gegenüber, sondern als reiner Empirismus, der nicht bloss die empirische Methode auf gegebene Phänomene anwenden will, sondern Alles empirisch ableiten möchte. Wo Kant den Hume als Skeptiker bekämpfte, war er im Unrecht, allein durch die Behauptung des transscendentalen Gesichtspunktes dem Empiriker Hume gegenüber ist er der Begründer der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie geworden. Kants Unterscheidung der beiden Fragen, wie Etwas wirklich geschieht und welche Gültigkeit er besitzt (quid facti — quid juris), bildet einen klassischen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie. Völlig mit Recht hat der Verfasser seine Kritik an diese entscheidende Frage angeknüpft, und mit grosser Klarheit hat er erwiesen, dass der Empirismus, so richtig er auch als Spezialmethode sein mag, sich doch als allgemeinste Theorie nicht durchführen lässt. Der Empirismus als allgemeine und abschliessende Theorie, der „reine Empirismus“ zeigt sich dadurch als hinfällig, dass die Voraussetzungen der Erfahrung sich aus dieser selbst nicht ableiten lassen. Der Raum selbst kann von den erfahrungsmässig gegebenen Räumen, die in ihrer Wechselbeziehung schon den Begriff einschliessen, durchaus nicht abgeleitet werden; dasselbe gilt für die Zeit, und damit steht auch in enger Verbindung, dass sich die Mathematik durch erfahrungsmässiges Messen und Probieren nicht gewinnen lässt, so wenig wie etwa das Gesetz der Konstanz durch Erfahrung gewonnen werden kann. In allen diesen Punkten (69—95) behauptet der Verfasser mit Recht, Beneke habe Kant völlig missverstanden; sein eifriges Bemühen, die empirische Methode durchzuführen, hat ihm dem gegenüber blind gemacht, dass Kants einschneidende Kritik von Hume an dem Punkte begann, wo dieser den Empirismus als Theorie durchführen wollte Natürlich hat Benekes Psychologie reinen Empirismus eigentümlich gefärbt, und in der That taucht das Apriorische in für ihn höchst ungelegener Weise als die streng mathematische Evidenz, die er in der Psychologie als durchführbar rühmte, wieder hervor. Wie tief die Verwechselung beider Gesichtspunkte oder der vollständige Mangel erkenntnistheoretischer Problemstellung bei Beneke reicht, hebt der Verfasser auch dadurch hervor, dass er erweist, wie die Begriffe Apriori und Angeboren bei ihm gleichdeutig sind — eben die unkritische Verwechselung, die in der späteren Philosophie in Spencers misslungenem Vermittelungsversuch zwischen Mills Empirismus und Kants Kritizismus wiederkehrt.

Nun ist es allerdings ganz ausser Zweifel, dass es Kant nicht selbst vermocht hat, seine Grundansicht durchaus festzustellen: Die Unterscheidung nämlich zwischen dem, was wirklich geschieht und der Gültigkeit desselben. Mit Recht hebt der Verfasser hervor, dass z. B. die objektive Gültigkeit der Mathematik nicht durch den psychologischen Nachweis der

Entwickelung der Raumvorstellungen entkräftet wird; der Fehler Benekes aber wird in so fern geringer, als Kant selbst hier durchaus nicht folgerichtig verfuhr; er hat selbst den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt mit dem psychologischen da verwechselt, wo er aus Konstanz sowohl Subjektivität als Objektivität folgerte; der ganze transscendentale Idealismus Kants enthält eine grosse Entschuldigung für den Irrtum Benekes und des Psychologismus. Auch an einem anderen Punkte bei Kant tritt die Verwechselung der beiden Gesichtspunkte deutlich hervor, nämlich in der Distinction analytischer und synthetischer Urteile. Ganz klar scheint mir doch die Erörterung des Verfassers von diesem Probleme (36 f. 55 f.) nicht, und weil Benekes Kritik — von seiner Grundansicht abgesehen — mir hier einen wesentlichen Punkt zu treffen scheint (Erkenntnislehre 1820; vgl. Granzow S. 18—19), darf ich vielleicht darauf ein wenig näher eingehen, besonders weil diese Stelle die einzige ist, wo ich etwas gegen Renners treffliches Buch einzuwenden vermag.

Es ist in der Philosophie eine alte Vexierfrage, was das Ursprünglichere ist, der Begriff oder das Urteil. Einerseits ist das Urteil eine Verbindung von Begriffen, anderseits ist der Begriff selbst ein kristallisiertes Urteil. Der hierin liegende scheinbare Widerspruch geht aus einer Verwechselung der Gesichtspunkte hervor. Psychologisch muss nämlich das Urteil das Erste sein, indem der Prozess, die Begriffsbildung als ein oder mehrere Urteilsakte dem Begriffe vorangeht; logisch dagegen ist der Begriff das Erste, weil die formale Logik von gewissen unbestimmten aber fixierten Einheiten, über deren Bildung es logisch nicht gefragt wird, ausgeht. Diesem Verhältnis entspricht gewiss dasjenige zwischen synthetischen und analytischen Urteilen. Geht man von Kants Definition (Kr. d. r. V. Reclam S. 39; vgl. Vaihinger, Kanteom. I, 253 ff.) aus, muss gesagt werden: könnte ein Ding wirklich ganz fest abgegrenzt, absolut bestimmt sein, dann wären alle Urteile analytisch. Dies ist auch von Kant gewissermassen angedeutet (a. a. O. 656—57); aber eine Sicherheit für die völlige Abgrenzung des Begriffes ist real nie zu haben, — dies zu glauben wäre eben dogmatisch, und es läge dann auch kein Grund vor, dasjenige näher zu entwickeln, das schon im Begriffe eingeschlossen war. Die Scheidung des Analytischen vom Synthetischen ist ganz unbestimmt und schwankend; ist es doch ganz zufällig, ob man an einem gewissen gegebenen Zeitpunkt Schwere und Ausdehnung allein dem Begriffe des Körpers gehörend rechnen mag. Oder mit anderen Worten: Kants Distinktion ist nicht solcher Art, dass sie — wie es Kant selbst wähnte — mit Recht für die Erkenntnis überhaupt, sondern um für die Stellung einer bestimmten Erkenntnis gewissen (psychologisch-historisch) gegebenen Vorstellungen gegenüber gelten kann. Dass Kant hier den logischen mit dem psychologischen Gesichtspunkt verwechselt hat, ist deutlich zu ersehen, wenn er die Sachlage dahin bestimmt, dass analytische Urteile eine Verbindung mit Identität, synthetische eine solche ohne Identität bezeichnen (a. a. O. 39). Nun drückt allerdings jedes richtige Urteil ein Identitätsverhältnis aus und logisch werden daher synthetische Urteile unmöglich, oder blosse zufällige Erfahrungsurteile, deren Wesen ganz durch den psychologischen Begriff der Association ausgedrückt ist. Psychologisch ist es wohl, wie Kant bemerkt, eine Synthese, die die beiden Begriffe A und B verbindet; wir verbinden sie, weil wir sie in der Erfahrung zugleich antreffen, was aber das Urteil logisch unanfechtbar macht, ist die Synthese als Identität, d. h. dass sie das apriorische Identitätsprinzip ausdrückt. Kants erkenntnistheoretischem Begriffe apriori entspricht psychologisch der Begriff der Synthese. Der Definition Kants zufolge muss die Sache so liegen, dass wir erstens für die Gewissheit synthetischer Urteile ausser dem psychologischen Begriffe „habit" bei Hume und dem Empirismus kein Kriterium erhalten können. Kant verleugnet hier seinen eigenen Apriorismus und nimmt die zwei Begriffe des Urteils in eben so äusserlicher Weise wie Hume die einzelnen Elemente der Syntsese gegen-

über. Zweitens ergiebt sich nun auch das überaus Wichtige — das ist die zutreffende Bemerkung, die Kuno Fischer gelegentlich der Definition des folgenden Kapitels vom Begriffe synthetisch gemacht hat (Vaihinger a. a. O. 274 f.) —, dass Kant eigentlich folgerecht alle synthetischen Urteile, darunter auch diejenigen der Mathematik, zu Erfahrungsurteilen hätte machen sollen; denn nur „experimentia vaga" kann, wenn das logische Apriori, die Identität als Grundverhältnis jeder logischen Funktion, verneint wird, B zum A beifügen. Diese Schwierigkeit, die Kant deutlich genug sah, wird in der 2. Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" (a. a. O. 650—53) des näheren erörtert. Betrachten wir nunmehr die apriorischen Urteile der Mathematik und den Satz der Kausalität ein wenig näher! Es hätte, wie auch Kant bemerkt, seinen eigenen Bestimmungen zufolge scheinen können, als müssten die mathematischen Urteile analytisch werden (vgl. Fr. Paulsen, Kant S. 132—37), dass sie nun aber Kant synthetisch macht, rühre in der That daher, dass er fortwährend den logischen mit dem psychologischen Gesichtspunkt verwechselt. Das Synthetische im Urteile liege nämlich in „der Anschauung". Aus den Axiomen folgen die mathematischen Urteile mit logischer Notwendigkeit. Psychologisch können wir Finger, Punkte oder Figuren zur Hilfe nehmen; das Synthetische liegt mit anderen Worten für Kant in der Erfahrung, im Faktischen und Praktischen im Gegensatze zum Logisch-Mathematischen. Dies ist aus Kants beiden Beispielen der Arithmetik und der Geometrie deutlich zu ersehen (a. a. O. S. 651—52). Wie unklar Kant hier war, geht aus dem folgenden Abschnitt hervor. Analytisch wird hier, was von dem Grundsatze des Widerspruchs abzuleiten ist; als Beispiel dient A = A. Vom logischen Standpunkt aus ist aber das Grundprinzip der Logik analytisch, und zunächst auch dasjenige Urteil, das auch für uns dies am deutlichsten hervortreten lässt. A und A sind absolut identisch, obwohl ‚die' Erfahrung nie im Stande ist, uns zwei Dinge auch nur ganz ähnlich zu zeigen. Von psychologischem Gesichtspunkt dagegen wird das logische Grundprinzip synthetisch, indem es die Identität A's mit sich selbst zum Ausdruck bringt, was im A als psychologischer Vorstellung nicht ohne weiteres zu liegen braucht. Das Prinzip kann die Erfahrung nicht erweitern und doch meint Kant, es sei, wie auch der Satz, dass das Ganze grösser ist als der Teil, in der Mathematik nur darum zulässig, weil sie sich der Anschauung darstellen lassen. Ich hebe hier ganz besonders das Wort „darstellen" hervor, das meiner Ansicht nach eben das faktische, empirische Verfahren im Gegensatze zur eigentlichen, mathematisch-apriorischen Ableitung bezeichnen musste. Dass auch Kant im Wesentlichen den psychologischen Gesichtspunkt ins Auge gefasst hat, ergiebt sich aus der folgenden Erörterung (a. a. O. 652—53); „denken sollen" bezeichnet den logischen Standpunkt, „wirklich denken" dagegen den psychologischen. Auch im Worte „dunkel" liegt das rein Psychologische, d. h. Kant geht von der Erkenntnis als solcher — durch die erkenntnistheoretische Erörterung der apriorischen Stammbegriffe der Erkenntnis ausgedrückt — nicht aus, sondern von der an Zeit und Raum bei Geschlecht und Individuum psychologisch gegebenen Erkenntnis. Dadurch gerät er mit seiner eigenen mathematischen Theorie in Widerspruch; denn die mathematischen Urteile folgen logisch aus den Axiomen, gleichgültig ob man die Folgen Stunden oder Jahrhunderte nachher zieht oder sie vielleicht nie psychologisch und faktisch zieht. Ganz kurz ausgedrückt, stellt sich also die Sache so: Vom logischen Gesichtspunkt aus sind alle richtigen Urteile analytisch, weil jedes Urteil ein Identitätsverhältnis zum Ausdruck bringt A = B oder A = und B; psychologisch betrachtet, sind dagegen alle Urteile synthetisch, indem das Prädikat etwas neues zum Subjekte hinzufügt, das eben bewirkt, dass das Urteil gefällt wird: Wie der Begriff „Analytisch" psychologisch eine Tautologie wird, so ist der Begriff Synthetisch logisch das bloss zufällige Erfahrungsurteil. An diesem Punkte hat Kant selbst Erkenntnistheorie und Psychologie verwechselt,

und dadurch seinen genialen Ausgangspunkt fallen lassen; und seiner einseitig psychologischen Ansicht zufolge hat ihn nun Beneke mit vollem Recht korrigiert, eben so weit er der genannten Grundansicht gemäss gelangen konnte, durch den Nachweis nämlich, dass der Begriff „dunkel", wie alles in der Psychologie, nur relativ sei; die Frage, was faktisch in einem Begriffe liegt und was hinzugefügt wird, lässt sich nur durch eine psychologische Untersuchung der bei dem Einzelindividuum oder im Geschlecht zur gegebenen Zeit vorliegenden Erfahrung entscheiden.

Wenn man nun auch bei einem Autor, der sonst so bestimmt Alles um die Distinktion zwischen dem psychologischen und dazu erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt konzentriert hat, eine eingehendere Erörterung dieses Punktes hätte wünschen können und im Zusammenhang damit die Andeutung gern gesehen hatte, dass Kant selbst durchaus nicht den Gesichtspunkt, dessen völliges Abgehen mit Recht Beneke vorgeworfen wird, durchführte, sind für diese Einwände doch keineswegs vorgebracht, um den Wert des Buches herabzusetzen. In einem kleinen Buche muss sich Alles um die Hauptsache konzentrieren, und diese energisch hervorgehoben zu haben ist eben das grosse Verdienst des Verfassers.

Copenhagen. Anton Thomsen.

Selbstanzeigen.

Wolf, Johannes. Dr. Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu einander. Mit Unterstützung der Kantgesellschaft herausgegeben. Halle a. S., C. A. Kaemmerer & Co. 1905. Hallesche Inaug.-Diss (181 S.)

In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, auf Grund der in den letzten Jahren erfolgten Publikationen aus Kants Nachlass und unter Benutzung des jetzt vollständig vorliegenden Briefwechsels Kants das Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kr. d. r. V. festzustellen. Für die Methode der Untersuchung war die bisher wenig beachtete Thatsache geltend, dass sich aus authentischen Selbstzeugnissen Kants mit Bestimmtheit darthun lässt, er sei stets der Überzeugung gewesen, sein System wäre schon in A^1 vollendet und in sich abgeschlossen, er habe in A^2 nichts zuzusetzen oder zurückzunehmen gehabt, nur Dunkelheiten, die er selbst gefunden, und Missverständnisse, auf die er durch Einwürfe der Gegner aufmerksam gemacht wurde, habe er beseitigen wollen. Schopenhauer hat Kant wegen dieser Änderungen die schwersten Vorwürfe gemacht und A^2 geradezu eine Fälschung des eigentlichen Systems genannt. Aber es lässt sich, namentlich unter Heranziehung des Kantschen Briefwechsels, die völlige Haltlosigkeit der Schopenhauerschen Argumentation darthun. Für keine einzige seiner Annahmen findet sich ein Anhaltspunkt. In nichts zerfallen seine „moralischen Erklärungsgründe". Ich glaube den Nachweis erbracht zu haben, dass Kant lediglich aus sachlichen Gründen zur Umarbeitung von A^1 geschritten ist.

Der zweite, bei weitem umfangreichere Teil der Arbeit beschäftigt sich nun mit den Änderungen selbst. Hierbei wird in der Weise verfahren, dass zunächst der Gedankengang der einzelnen umgeänderten Partieen klargestellt wird, sodann die Gegenüberstellung beider Ausgaben erfolgt und zwar unter steter Berücksichtigung der vermutlichen Veranlassung der Umarbeitung. Der Übersichtlichkeit wegen sind alle Verbesserungen, die auf den Idealismus Bezug nehmen, im Zusammenhange behandelt. Folgende Resultate ergeben sich: 1. In der neuen Vorrede, aber auch in der umgearbeiteten Einleitung zu A^2 konnten keine sachlichen Differenzen mit A^1 nachgewiesen werden. Wo A^2 über A^1 hinausgeht, da geschieht

es auf dem Boden von A^1 und zwar im Interesse der Erläuterung des Ganzen. Den Vorwürfen betreffs der zerstörenden kritischen Tendenz des ganzen Werkes gegenüber wird dessen positiver Charakter nachdrücklichst hervorgehoben, indem die Grundbegriffe, mit denen es die späteren Ausführungen zu thun haben, eingehend erläutert werden. Mit gleicher Entschiedenheit und nicht geringerer Schärfe der kritischen Tendenz wird gegen Dogmatismus und Skeptizismus Front gemacht. — 2. Auch in der neugestalteten Bearbeitung der transscendentalen Ästhetik konnten nirgends wirkliche Differenzen mit A^1 erwiesen werden. Es zeigte sich, dass betr. der Darstellung diese ganze Ausführung wesentliche Verbesserungen besitzt. Auch hier sind die über A^1 hinausführenden Gedanken auf dem Boden von A^1 entwickelt. — 3. Auch in der so wichtigen Neubearbeitung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe liess sich die Übereinstimmung des Gedankengehaltes beider Darstellungen erweisen. Nirgends lag ein prinzipieller Gegensatz, überall nur eine durch die Darstellung bedingte methodische Verschiedenheit vor. Bezüglich der Darstellung wies A^2 unleugbar wentliche Verbesserungen auf. Zudem ist die ganze Bearbeitung beherrscht von der Tendenz, scharf Stellung zu nehmen zur idealistischen Interpretation des Systems und dieses Missverständnis zu verhüten. Das polemische Interesse führt dazu. gewisse Grundbegriffe des Systems scharf zu fixieren und den erkenntniskritischen Charakter des Werkes entschieden zu wahren. — 4. Die auf den Idealismus Bezug nehmenden Umgestaltungen und Zusätze von A^2 wollen die Existenz der Aussenwelt als etwas unabhängig von einem denkenden Subjekt Bestehendes nachdrücklich hervorheben und zugleich zeigen, dass ohne diese Dinge eine objektiv giltige Erkenntnis für uns unmöglich ist, dass aber unsere Erkenntnis nicht über die mögliche Erfahrung hinausreicht und sich nicht in das Gebiet der allerdings thatsächlich existierenden Dinge an sich erstreckt. In allen wesentlichen Punkten herrscht in beiden Auflagen völlige Übereinstimmung. Wo A^2 über A^1 hinausgeht, sind keine sachlichen Differenzen vorhanden. Unter dem Einfluss der Polemik, vor allem bezl. des Idealismus, sind die Gedanken schärfer präzisiert und die Grundlagen des Systems klar aufgezeigt. — 5. Auch in den Paralogismen handelt es sich lediglich um immanente Klärungen und polemische Verschiebungen, nicht um sachliche Differenzen. Die Darstellung weist wesentliche Verbesserungen gegen A^1 auf. Die Polemik gegen den Idealismus war vor allem bei der Umgestaltung massgebend. — Auf eine kurze Formel gebracht, liesse sich die Umarbeitung folgendermassen charakterisieren: Um missverständliche Auffassungen seines Systems zu beseitigen und zu verhüten, hebt Kant die realistische Seite seines Lehrbegriffs nachdrucksvoll hervor, indem er zugleich, um den positiven und negativen Zweck und die unabweisbare Notwendigkeit der kritischen Grenzbestimmung darthut, auf die Kr. d. pr. V. Rücksicht nimmt. — Von hier aus wird nun endlich gezeigt, inwiefern Schopenhauer im Unrecht ist, wenn er aus sachlichen Gründen A^2 für eine „Verschlimmbesserung“ des Werkes hält. Die Arbeit erweist also, dass Kant aus sachlichen Gründen zur Umarbeitung seiner Vernunftkritik geschritten ist, dass die Neuauflage formell und inhaltlich wesentliche Verbesserungen aufzeigt, ohne sachliche Differenzen im Gefolge zu haben. Schliesslich möchte ich noch hervorheben, dass ich vor allem berücksichtigt habe die bezl. Schriften von B. Erdmann, A. Riehl und H. Vaihinger. Von letzterem Forscher konnten leider nicht mehr mit benutzt werden die ebenfalls vielfach neue Gesichtspunkte aufstellenden zwei Schriften: 1. Die Abhandlung betr. Kants Widerlegung des Idealismus in den „Strassburger Abhandlungen“, Ed. Zeller zu seinem 70. Geburtstage dargebracht, Freiburg und Tübingen, Mohr, 1884, und 2. Die transscendentale Deduktion der Kategorieen in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. Halle a. S., Niemeyer, 1902.

Bernburg. Johannes Wolf.

Flügel, O. Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Historisch-kritisch dargestellt. 4. verb. Aufl. Cöthen, O. Schulze, 1906. (303 S.)

L. v. Ranke schrieb an Ritter, er möchte einmal die Geschichte der Philosophie ähnlich darstellen, wie eine Dogmengeschichte, nämlich von der Chronologie absehen und den Stoff der Philosophiegeschichte um die einzelnen Probleme gruppieren, damit man mit einem Blicke die Probleme selbst und all die versuchten Lösungen übersehen könnte. In diesem Sinne ist mein Buch entworfen und durchgeführt, so dass es wohl eine vollständige kurze Geschichte der Philosophie bietet, aber nicht in chronologischer Reihenfolge. So ist z. B. neben Anaximander sogleich Spinoza gestellt. So sind um den Begriff des ursachlosen Werdens Heraclit, Fichte, Hegel u. a. gruppiert. Besonders ausführlich ist die Kontroverse: Nativismus oder Empirismus? behandelt. Hier sind bei Kant all die erkenntnis-theoretischen Versuche der neueren Physiologen besprochen, namentlich auch eine wenig beachtete Möglichkeit, wie Kant den Idealismus überwinden musste. Kant hat den Begriff des Seins oft und scharfsinnig erläutert, es ist einer der wenigen Punkte, worin er seine Ansicht nie geändert hat. Er hat ihn vorgetragen in der vorkritischen „dilucidatio," ferner in dem einzig möglichen „Beweisgrund" für das Dasein Gottes, endlich in der Kritik des ontologischen Beweises. Ein anderer Satz Kants aus der vorkritischen Periode, den er aber nie widerrufen, aber auch nicht angewendet hat, ist: eine einfache Substanz ohne allen nexus mit andern, sich selbst überlassen, bleibt völlig unveränderlich. Diesen Satz entnahm Kant nicht der Philosophie des Leibniz, sondern er wendet ihn gegen Leibniz an.

Diese Gedanken Kants weiter verfolgt, hätten seine Nachfolger völlig gegen den halben und ganzen Idealismus schützen sollen, oder sie wieder herausführen können.

Der erste theoretische Teil, zu dessen Ergänzung dient: O. Flügel, die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart 1902, behandelt folgende Punkte: die ersten Anfänge der metaphysischen Spekulation. Begriff des absoluten Werdens. Begriff des Seins. Zusammenhang des Seienden und Gegebenen. Systeme des Pluralismus. Giebt es ursprüngliche Bewegung? Ist Kraft und Stoff zu trennen? Sind alle Atome gleich? Problem der Inhärenz, der Veränderung, der Materie, des Ich. Versuche aus dem Idealismus zum Realismus zurückzukehren. Das teleologische Problem.

Der zweite Teil behandelt die Geschichte der Ethik nach den zwei Abteilungen: System der relativen und sodann der absoluten Wertschätzung. Als Ergänzung dazu dient: O. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte 1898.

Den Schluss bildet ein chronologisch geordnetes Namenverzeichnis, zugleich ein Repititorium der Geschichte der Philosophie.

So hoffe ich, dass der Leser aus dem Buche Philosophie und Philosophieren lernt.

Wansleben bei Halle a. S. O. Flügel.

Sentroul, C. L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote. Thèse d'agrégation de Dr. en Philosophie à l'Ecole Saint Thomas. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie. 1905 (Pages 240).

L'auteur du présent ouvrage n'a entrepris directement ni une réfutation, ni une justification des opinions de Kant ou de celles d'Aristote concernant l'objet de la Métaphysique. Il a voulu en faire un exposé comparatif aussi objectif que possible. La question traitée est d'ailleurs capitale pour l'intelligence du Kantisme.

Kant, avant d'aborder son oeuvre critique, part de cette donnée: la science humaine est douée de certitude. Il cherche ensuite à expliquer comment l'esprit humain construit l'édifice scientifique. Toutefois par le mot Science, il ne faut entendre que la science expérimentale. Celle-

ci a un certain contact avec le réel auquel elle emprunte la matière de la connaissance. Son effet propre est de formuler des propositions générales en interprétant cette matière au moyen des formes de l'entendement. Les Sciences expérimentales, comprennent la Physique, au sens le plus large du mot et les Mathématiques. L'existence effective du réel et son action sur les pouvoirs de connaissance (sensibilité et entendement) sont donc deux assises essentielles du système Kantien. La science expérimentale se trouve ainsi douée non seulement de certitude, mais même d'objectivité puisqu'elle est aussi objective qu'elle peut l'être. La portée cependant se restreint aux seuls phénomènes.

D'autre part, Kant établit un dogmatisme d'ordre Moral qui repose sur le sentiment invincible de l'obligation Morale. L'auteur montre que cette conclusion dogmatique était prévue par Kant, dès qu'il aborda l'étude synthético-critique du problème de la connaissance et que les deux Critiques ne forment que les deux tomes d'une oevre unique, conçue d'un seul tenant, et telle qu'elle est, voulue d'avance au moins ses grandes lignes. Entre la certitude restreinte de la science expérimentale qui constitue un vrai subjectivisme, et le dogmatisme Moral, il y a un intermédiaire, un pont servant de raccordement. Ce pont, c'est la Métaphysique, qui épure les idées, ou noumènes, au moyen de la Raison.

L'auteur développe les attaches de la Métaphysique avec la Science expérimentale, et aussi les différences qui l'en séparent. D'autre part il montre comment elle se fusionne avec la Morale dont elle emprunte la certitude.

Il conclut au dualisme Kantien. pour l'opposer à l'unité du systéme aristotélicien de la connaissance, qui ne voit entre les Sciences que des différences de degré ou d'objet. Le livre comporte ainsi sept chapitres: sur le Kantisme en général, la question du vrai, la vérité selon Kant, la réalité selon Kant, la science selon Kant, la métaphysique selon Kant, la science métaphysique selon Aristote.

Louvain. C. Sentroul.

Hoffmann, Abraham. René Descartes. (Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. XVIII.) Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), Stuttgart 1905. (204 S.)

Nur die ersten Kinderjahre verbrachte Descartes im Elternhause. Der achtjährige Knabe kommt in das Internat der Jesuitenschule La Flèche und erhält hier in hermetischer Abgeschlossenheit von der Welt seine erste Bildung. Als Siebzehnjähriger tritt er ins Leben. Neben sinnlichen und geistigen Genüssen aller Art werden ernste Studien getrieben, erfolgt die erste Berührung mit dem modernen naturwissenschaftlichen Ideenkreise. Nebenher geht die Beschäftigung mit Musik und Kunst und daraus erwächst eine mystisch-naturphilosophische Stimmung von allerdings nur kurzer Dauer.

Bis jetzt war Descartes Skeptiker. Doch die wissenschaftlichen Erfahrungen und Beobachtungen drängen nach Gewissheit. Es entsteht im engen Anschluss an die Entdeckung der analytischen Geometrie eine universale Wissenschaftstheorie, die einen ausserordentlich fruchtbringenden Einfluss auf die konkreten Forschungen des Philosophen ausübt. Diese innere Entwickelung nimmt ihren ungestörten Fortgang trotz der Gräuel des dreissigjährigen Krieges und der Gefahren und Abenteuer, die Descartes auf seinen Reisen erlebt. Es erfolgt das letzte Stadium der Entwickelung. Erkenntnistheorie und Metaphysik treten auf und gewinnen nach und nach einen mächtigen Einfluss auf die Ausgestaltung sämtlicher wissenschaftlicher Werke.

Diese kurz angedeutete philosophische Entwickelung habe ich im engen Zusammenhang mit dem Leben darzustellen versucht. Eingehendes Quellenstudium liegt dem Ganzen zu Grunde. Als ein besonderer Teil (ca. $^1/_3$ des Gesamtumfangs) folgt dann eine Darstellung des gesamten philosophischen Systems in seiner reifsten Entwickelung, wobei natürlich,

um dem Philosophen gerecht zu werden, auch die Objektionen, die naturwissenschaftlichen Einzelwerke und die Briefe benutzt worden sind.

Berlin. Dr. A. Hoffmann.

Kern, Berthold, Dr., Generalarzt. Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens (Festschrift). Berlin, A. Hirschwald, 1905. (130 S.)

Den äusseren Anlass zu der Schrift gab die Absicht, ärztlichen Kreisen zu zeigen, dass auch die medizinische Wissenschaft der philosophischen Erkenntniskritik nicht entraten kann. Dem Verfasser gilt Kants Erkenntniskritik für unerschüttert, wenn auch in mancher Hinsicht durch die Epigonenarbeit geklärt und weiter ausgebaut. Die Schrift bezweckt auch ihrerseits nichts anderes als einen solchen weiteren Ausbau der feststehenden Ergebnisse Kantischer Kritik, insonderheit deren folgerichtige Verwertung für das Problem des menschlichen Seelen- und Geisteslebens.

Auf dieser Grundlage, naturwissenschaftliche und philosophische Beweismittel verschmelzend, glaubt der Verfasser die Identität von Seele und Körper in neuer Beweisführung nachweisen zu können. Die Naturwissenschaft schliesst das Zugeständnis einer Wechselwirkung zwischen beiden aus; vielmehr bleiben die seelischen und die körperlichen Vorgänge von einander gänzlich unabhängig, etwa wie die schriftliche und die sprachliche Form eines Gedankeninhalts. Der einzige Unterschied zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen liegt in der Behaftung mit der Raumanschauung. Die Verwendung oder Ausschliessung der Raumanschauung hängt nicht von der Art der Empfindungen, sondern von dem freien Ermessen des denkenden Subjektes ab. Ein und dieselbe Art von Vorgängen ergiebt, raumhaltig gedacht den Körper, raumlos gedacht die Seele. So ist Empfindung das raumlose Abbild von Veränderungen in den Sinnesorganen, Wille das raumlose Bild der äusseren Handlung, Gefühl dasjenige von vegetativen Lebensvorgängen. Dagegen steht das Denken (als rein formales Denken gefasst) ausserhalb und oberhalb aller jener Vorgänge und hat kein raumhaltiges, körperliches Gegenbild; das Gehirn ist nicht Denkorgan, sondern liefert in Form der seelischen Vorgänge dem Denken nur das Material. Sobald in psychischen Vorgängen Denkthätigkeit enthalten ist, sind sie nicht mehr bloss seelische, sondern erfordern die vollere Inhaltsbezeichnung als geistige Vorgänge.

Einen weiteren Ausbau der erkenntniskritischen Grundlagen giebt der Verfasser in der Wiederaufrichtung der geistigen Freiheit als Denkfreiheit im Gegensatz zu der unhaltbaren Willensfreiheit Der ursächlich determinierte, seelische und körperliche Automat wird durch das hinzutretende Denken umgewandelt in den ursächlich freien, nur an logische Gesetze sich bindenden Vollmenschen (intellektueller Indeterminismus). Bei dem gedanklichen Übergange von dem subjektiven Vorstellen (der Erfahrung) zur objektiven, von der Vorstellung losgelösten Gegenstandswelt wandelt sich der logische Satz vom Grunde in das für die Erfahrung giltige Kausalgesetz um. Letzteres ist nur eine andere, eine gegenständliche Ausdrucksform für den ersteren. Dadurch hebt sich der scheinbare Widerspruch zwischen geistiger Freiheit und kausaler Notwendigkeit des Naturgeschehens innerhalb des Menschenwesens auf. Das menschliche Wesen ist in abschliessendem Ausdruck eine einheitlich zusammenhängende Summe von Empfindungs-, Gefühls- und Denkvorgängen, welche zu den Willensvorgängen im Verhältnis von Grund und Folge und zugleich von Ursache und Wirkung stehen.

Auf denselben Grundlagen, in strengster Übereinstimmung mit Kants Erkenntniskritik, aber unter Ablehnung seiner Postulate der praktischen Vernunft schliesst die Schrift mit einer erkenntnistheoretischen Begründung der Ethik, deren Ergebnisse inhaltlich mit denen Kants

ganz und gar übereinstimmen, aber auf kürzerem Wege und ohne Voraussetzung der „Postulate“, ohne Zwiespalt zwischen Erkenntnis und praktischer Vernunft, gewonnen sind.

Berlin. B. Kern.

Rudolph, H., Dr. Kausalität und Weltanschauung. Selbsverlag des Verfassers. Coblenz 1905. 56 S.)

Als ich vor 10 Jahren zuerst den Gedanken fasste, die chemischen Atome seien gar keine festen Partikel, sondern nur solche Stellen des Raumes, in denen flüssige Strahlen der einen reibungslosen Äthermaterie, aus der alles besteht, zusammentreffen, um von dort aus wieder in Strahlen abzuströmen, sah ich bald, dass diese Vorstellung nicht allein zur qualitativen Erklärung aller physikalischen und chemischen Erscheinungen, selbst bezüglich der Unzerstörbarkeit der Atomgebilde und ihrer ausserordentlich verschiedenen spezifischen Eigenschaften auszureichen schien, sondern auch hinsichtlich der allgemeinen Massenanziehung und der ewigen Wiedergeburt der alles belebenden Energie eine rein mechanische Erklärung brachte. Ich glaubte daher allgemeiner Zustimmung sicher zu sein, als ich gegen Ende des Jahres 1897 meine Gedanken darüber veröffentlichte.[1]) Dabei bedachte ich freilich nicht, dass die ununterbrochene Folge ungeahnter Entdeckungen auf dem Gebiete der Elektrizität und der Strahlungen, sowie die merkwürdigen Zusammenhänge kosmischer Vorgänge mit meteorologischen Erscheinungen[2]) von niemand in einem so einheitlichen kausalen Zusammenhang gesehen werden konnten, wie von mir an der Hand meiner hydrodynamischen Theorie der Erscheinungswelt. Es geschah vielmehr das Unerwartete, dass die alte Hypothese von der atomistischen Struktur — nicht der Materie –, sondern der Elektrizität wieder auftauchte und auch sofort allgemeine Anerkennung fand. Diese Hypothese ist eine ganz ungeheuerliche Zumutung für das philosophische, — nicht bloss für das naturwissenschaftliche — Denken, denn es steht ihr die Verwechslung einer Erscheinung am real Existierenden mit dem real Existierenden selbst auf der Stirn geschrieben. Dass die Experimente ihr zum grössten Teil nicht widersprechen, beweist nur die Dehnbarkeit des Begriffes „experimentelle Bestätigung“, sobald es sich um physikalische Grundvorstellungen handelt.

Wenn man den Gründen nachsinnt, wie es möglich war, dass eine solche Scheinerklärung wie die der Elektronentheorie, plötzlich so allgemein zur Herrschaft gelangen konnte, so wird man finden, dass dies in erster Linie an der im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts einsetzenden allgemeinen Diskreditierung der mechanischen Welterklärung und damit der streng kausalen Denkweise lag, sodann aber an dem Umstande, dass die Maxwell-Hertzschen Gleichungen, das mathematische Rüstzeug der Elektronentheorie, aus irgend einem noch nicht völlig klar erkannten mechanischen Grunde den hydrodynamischen Bewegungen und Reaktionen der einen, reibungslosen Äthermaterie so gut entsprechen. Das rechtfertigt aber nicht, ein unvorstellbares Rätsel, wie das immaterielle Elektron mit seinem unabänderlichen Trieb, unter jenen mathematischen Gleichungen zu stellen, an die Stelle der einfachsten aller Vorstellungen, der von „materieller Substanz“ zu setzen. Weil ich nun aus Erfahrung wusste, dass der Schlüssel zum Verständnis der Erschei-

[1]) Die Constitution der Materie. Berlin 1898. Friedländer & Sohn. 33 S.

[2]) Rudolph, Dr. H. Über die Ursache der Sonnenflecken. Denkschriften der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 68. Band. Wien 1899. Carl Gerolds Sohn. 20 S. (S.-A.) — Die Entstehung der Sonnenflecken. Meteorologische Zeitschrift. September 1900. S. 418—419. — Luftelektrizität und Sonnenstrahlung. Leipzig 1903. Joh. Ambr. Barth. 24 S. mit Fig. — Luftelektrizität, Eigenladung der Erde und Aktivität der freien Luft. Meteorologische Zeitschrift. Mai 1904. S. 213—218.

nungswelt aus der Hypothese einer einzigen reibungslosen Materie in der Vorstellung einer den wirklichen Raum nicht vollständig ausfüllenden wirklichen Substanz, d. h. in der Kantischen Philosophie gegenüber der augenblicklich herrschenden, zerfahrenen Unsicherheit des Relativismus und Empiriokritizismus über reales Sein von Aussendingen liegt, wies ich wiederholt darauf hin,[1]) dass alle Widersprüche verschwinden und alle physikalischen und philosophischen Rätsel sich lösen, sobald man das Denken nicht psychologisch, sondern nach der von dem Apriori des Raumes, der Zeit und der Substanz diktierten Kausalität arbeiten lässt — und sobald man dementsprechend den Versuch aufgiebt, den unaufhörlichen Fluss der Erscheinungen auf ein solches „Beharrendes", wie es die „Materie" im alten Sinne oder die „Elektrizität". der Elektronenlehre darstellt, zurückzuführen, sondern sich den in der organischen Welt längst erkannten ewigen Fluss des Stoffes unter Beibehaltung der das scheinbar Beharrende darstellenden Form auch für die unorganische Welt vorstellt. So ist Materie einzig und allein in Bezug auf ihre Existenz ein „Beharrendes" und deshalb identisch mit der Substanz im Sinne Kants; eigentlich auch der griechischen Philosophen, denn das Denken ist etwas vom Zeitenlauf Unabhängiges, sofern es kein Irrtum ist. Aus diesem Begriff von Materie als „der Substanz" folgt dann unmittelbar, dass es sich nicht um eine ideelle „Abbildung" der Wirklichkeit, wie die Phänomenalisten und Relativisten meinen, sondern um einen ideellen „Abguss" der Wirklichkeit bei der Aufsuchung „widerspruchsfreier Wahrheit" durch das Denken handelt. Der ganz irreführende Ausdruck „Abbildung" ist nichts weiter als eine von dem sehr anschaulichen physikalischen oder mathematischen Vorgang der Abbildung hergeleitete, aber in Verbindung mit den Begriffen „Erkenntnis", „Irrtum", „Wissen" und „Wahrheit" recht schlecht gewählte bildliche Bezeichnung.

Da nun in meinen früheren Schriften keine Gelegenheit zur gründlichen Erörterung des innigen Zusammenhanges zwischen Substanzialität und Kausalität, der von Anfang an das Leitmotiv für meine hydrodynamische Theorie der Materie bildete, vorhanden war, habe ich dies in der neuen Schrift nachzuholen versucht und bin darin zu dem Ergebnis gekommen, dass der Kausalität gar nicht die Bedeutung einer Kategorie im Kantischen Sinne zukommt, und dass die Substanzvorstellung der Mechanisten in Wahrheit die unbewusste Quelle jeder Kausalbeziehung ist; d. h. mit anderen Worten: Der Gedanke von der kausalen Notwendigkeit geht weder aus einer primären Forderung des Denkens noch aus Thatsachen der empirischen Erfahrung hervor, sondern ist eine sekundäre Begriffsbildung, geschöpft aus den einfachen mathematisch-mechanischen Grundanschauungen, welche schon jedem ganz unentwickelten Denken eigen und von der Aussending- oder Substanzvorstellung unzertrennlich sind. Diese Lösung aller Widersprüche fordert jedoch gebieterisch die Annahme einer dualistischen Wesenheit aller Substanz und das ist der Grund, weshalb ich am Schlusse die Grenzgebiete der Philosophie, Religion und Ethik zu streifen genötigt war, was manchem sonst überflüssig erscheinen könnte.

Coblenz. Dr. H. Rudolph.

Vaihinger, H. Die Philosophie in der Staatsprüfung. Winke für Examinatoren und Examinanden. Zugleich ein Beitrag zur Frage der philosophischen Propädeutik. Nebst 340 Thematen zu Prüfungsarbeiten. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1906. (192 S.)

---

[1]) Über unsichtbare elektrische Strahlung und die Energiequelle der Becquerelstrahlen. Naturwissenschaftliche Wochenschrift (I) 15 S. 373-379. 1900 (No. 32). — Über die Unzulässigkeit der gegenwärtigen Theorie der Materie. Programm zur Beilage des städtischen Realgymnasiums zu Coblenz. Ostern 1905. (Im Buchhandel zu haben durch die Hofbuchhandlung von W. Groos in Coblenz. 36 S.

Diese Schrift — eine Festschrift zu Max Heinzes 70. Geburtstag — hat zwar zu der Kantischen Philosophie keine direkte Beziehung; aber sie steht ganz auf dem Boden des bekannten trefflichen Prinzips, das Kant in den Worten ausgedrückt hat: die Aufgabe des akademischen Unterrichts sei nicht, Philosophie zu lehren, sondern philosophieren zu lehren. *Mutatis mutandis* möchte ich dies so wenden: die Aufgabe der Prüfung ist nicht, festzustellen, ob der Kandidat eine bestimmte Philosophie sich eingelernt habe, sondern ob er gelernt habe, zu philosophieren. Die Staatsprüfung für Oberlehrer, wie sie in Preussen, Sachsen, Baden, Hessen, Mecklenburg, in den Thüringischen Staaten, in Elsass-Lothringen besteht, verlangt von den Kandidaten des höheren Schulamts den Nachweis der allgemeinen Bildung in der Philosophie, sowohl durch eine schriftliche Arbeit als durch ein mündliches Examen. In welchem Sinn diese philosophische Allgemeinbildung zu verstehen sei, in welchem Verhältnis sie zu der ausserdem geforderten Allgemeinbildung in deutscher Litteratur und in Religion, sowie besonders in Pädagogik stehe, welchen Wert überhaupt die philosophische Allgemeinbildung für Lehrer an höheren Schulen habe — diese Fragen werden zunächst erörtert. Solche Lehrer können ihre Schüler in den höheren Klassen nicht dazu führen, die Dinge, die Menschen, die Probleme von einem allgemeineren Standpunkt aus zu betrachten, wenn sie nicht selbst gelernt haben, auf einen solchen höheren Standpunkt zu steigen, wenn sie während ihrer ganzen Studienzeit in den Niederungen der Details und der Spezialwissenschaften sich aufgehalten haben, wenn sie sich nur darin wohl fühlen, im Einzelnen zu wühlen, wenn sie nicht gelernt haben, die Dinge auch aus der Vogelperspektive zu schauen. Eine mündliche Prüfung von durchschnittlich 30 Minuten Dauer kann nicht genügen, um dies zu konstatieren. Darum verlangen die Prüfungsordnungen der oben genannten Staaten mit Recht eine schriftliche Prüfungsarbeit. Auf die richtige Wahl der Prüfangsthemata lege ich nun in meiner Schrift den Hauptton. Das Thema muss, nach dem Prinzip der Konzentration, mit dem spezialistischen Studiengebiet des Kandidaten (Klassische Sprachen, Deutsch, Englisch, Französisch, Geschichte, Geographie, Mathematik, Physik, Botanik und Zoologie, endlich Religion) in engstem Zusammenhang stehen; es muss, nach dem Prinzip der Individualisierung, den persönlichen Neigungen und Fähigkeiten der Kandidaten angemessen sein, muss, nach dem Prinzip der Aktualität, so gefasst werden, dass es auf den gegenwärtigen Stand und auf die aktuelle Bewegung der Wissenschaft Bezug nimmt. Ich habe in diesem Sinne seit 22 Jahren eine grosse Anzahl von Thematen gegeben, die ich (in der Anzahl von 340 Nummern) nach den Beziehungen zu den obengenannten Einzelfächern übersichtlich geordnet zusammengestellt habe. Eine derartige Sammlung ist bis jetzt noch nicht veröffentlicht worden. Ich gebe sodann detaillierte Anweisung, auch die mündliche Prüfung mit den Spezialfächern der Kandidaten durchgehends in Verbindung zu setzen. Lehrer an höheren Schulen, welche in diesem Sinne vorbereitet und geprüft sind, sind auch allein im Stande, in ihrem Unterricht die in ihren Einzelfächern immanent enthaltenen Ansatzpunkte zu philosophischen Problemstellungen herauszuheben und damit den bei den Schülern der Oberklassen von selbst erwachenden philosophischen Trieb zu befriedigen. Ein eigener spezieller Unterricht in „Philosophischer Propädeutik" sollte aber nur denjenigen Schülern gegeben werden, welche sich freiwillig dazu in einer *Selecta* zusammenfinden. Auch die Aufgabe der „Philosophischen Propädeutik" an den höheren Schulen ist — wiederum nach Kant — nicht, eine bestimmte Philosophie zu lehren, sondern die Schüler zu lehren, selbst zu philosophieren, d h. Dinge, Menschen und Probleme von allgemeineren Gesichtspunkten aus zu betrachten, sich von dem Zwang der Dogmen und Vorurteile aller Art frei zu machen und damit selbständige Träger wahrer höherer intellektueller und ethischer Kultur zu werden. So gebildete Männer, auch, wenn sie nicht an Kants Buchstaben glauben, handeln und denken dann in Kants Geist.

Halle a. S. H. Vaihinger.

Ostermeyer, Paul Rud., Prediger an der Sackheimer-Kirche zu Königsberg i. Pr. Kants Lehre von dem bösen und guten Prinzip im Vergleich mit der christlichen Lehre von der Sünde und Erlösung. Königsberg i. Pr. 1905, F. Beyers Buchhandlung.

Der Verfasser hat sich bemüht, die in obigem Thema angeschnittene Frage mit grösster Objektivität zu behandeln, und kommt dabei zu dem Schlusse, Kant hätte der Lehre der Kirche grössere Beachtung schenken und mehr auf sie zurückgreifen müssen.

Königsberg i. Pr. P. Ostermeyer.

Mitteilungen.

Das Puttrich'sche Kantbild.

Das Kant-Bild, das diesem Hefte beigelegt ist, und das, auf Veranlassung der Redaktion der „Kantstudien", beinahe gleichzeitig in der Leipziger „Illustrierten Zeitung" (No. 3261) veröffentlicht worden ist, wird damit zum Ersten Male den weitesten Kreisen zugänglich gemacht. Der engeren Kant-Gemeinde ist es nicht unbekannt, und befindet sich hie und da in der Sammlung von Freunden Kants und sonstiger Kenner. Es verdient aber sehr wohl, an das Licht der Öffentlichkeit gezogen zu werden. Denn es ist entschieden eines der ähnlichsten Bildnisse, die wir von Kant besitzen. Ein besonderer Vorzug dieses Bildes ist, dass es nicht nur das Haupt mit der gewaltigen Denkerstirn in treffender Weise wiedergiebt, sondern dass es gleichzeitig die ganze so überaus charakteristische Figur des Königsberger Weisen uns lebhaft und leibhaftig vor Augen stellt. Hierbei fällt uns besonders die eingezogene Brust auf, die der Philosoph von seiner Mutter geerbt zu haben bekennt. Dieses Bild hat offenbar auch die Vorlage zu Rauchs bekannter Statue am Denkmal Friedrichs des Grossen gebildet, die der berühmte Bildhauer dann für Königsberg als Einzeldenkmal wiederholt hat. Der Künstler des trefflichen Bildes ist dem Namen nach bekannt: er hiess Puttrich, stammte aus Sachsen und gehörte zu der damals nicht seltenen Klasse der reisenden Künstler. Nicht zu verwechseln ist er mit einem etwas später in Rom lebenden Bildhauer Puttrich, seinem Grossneffen. Der Maler unseres Bildes gehörte zu jenen trefflichen Porträtisten, deren es damals so viele gab, und die durch die Erfindung der Photographie immer mehr verdrängt worden sind. Er hat Kants Bild in der damals so beliebten Silhouettenmanier gezeichnet. Wohin das Original gekommen, ist nicht bekannt. Kupferstiche in lavierter Manier sind seit 1798 im Handel. Ein solcher Kupferstich befindet sich auch im Besitz des bekannten verdienten Schopenhauer-Biographen Wilhelm Gwinner, der vor kurzem seinen achtzigsten Geburtstag in Frankfurt a. M. gefeiert hat. Dieses Exemplar, das uns sein Sohn, Herr Arthur Gwinner, Direktor der Deutschen Bank in Berlin, ein Gönner und Mitglied unserer Kantgesellschaft, zur Verfügung gestellt hat, hat unserer Reproduktion als Vorlage gedient. Ein Zeitgenosse Kants, der ihn persönlich gekannt haben muss, hat unter jenes Exemplar die Worte geschrieben: „Sehr ähnlich". Und in der That ist dieses Bild das sprechendste Konterfei des grossen Mannes aus seiner späteren Alterszeit, als „der elegante Magister" der frühfriderizianischen Zeit sich in den resignierten, pessimistisch angehauchten Denkergreis verwandelt hatte.

Für die Mitglieder der „Kantgesellschaft" sind Separat-Abdrücke des Bildes auf getöntem Kunstdruckkarton hergestellt worden. H. V.

Kants Brief an Marcus Herz vom 31. August 1770.

In der berühmten Autographensammlung des verdienten Berliner Sammlers Alexander Meyer Cohn, deren erster Teil vom 23.—28. Oktober v. J. in Berlin unter grossem Zulauf vieler hervorragender Sammler und Händler versteigert worden ist, befand sich auch der Brief Kants an Marcus Herz vom 31. August 1770 (eine Seite Quart). Der Brief liegt in den verschiedenen Ausgaben von Kants Werken gedruckt vor. Es ist ein kleiner eiliger Brief, in welchem Kant seinem ehemaligen Schüler und treuen Freund Marcus Herz in Berlin. mitteilt, er sei „unpässlich" gewesen und habe ihm und „denen dortigen Herrn Gelehrten" noch nicht schreiben können; „die mit einmal wieder angefangene überhäufte Last der Collegien hat mir nicht erlaubt, Erholungen zu suchen, noch an die versprochenen Briefe zu denken" Er sei aber jetzt „im Begriffe eine kleine Ausfarth auf das Land zu thun", und werde nach der Heimkehr bald seine Briefschulden abtragen. Der kleine, aber für Kants Lebensweise sehr charakteristische Brief ist davor bewahrt worden, in irgend einer unzugänglichen Sammlung zu verschwinden. Der Mäcen der Kantgesellschaft, der verständnisvolle Förderer so vieler wissenschaftlicher, künstlerischer und sozialer Bestrebungen, Herr Stadtrat a. D. Prof. Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., hat den Brief in der Auktion für sich erwerben lassen und ihn der Universität Halle geschenkt. Rektor und Senat der Universität, welche dieses Geschenk dankbar angenommen haben, haben den Brief der Universitätsbibliothek zu dauernder Aufbewahrung übergeben. — Wir haben in den früheren Bänden mehrfach über Kantautographien berichtet. Es darf hier hinzugefügt werden, dass seitdem die Preise der so seltenen Kantautographien sehr gestiegen sind. Der kurze, nur eine Quartseite einnehmende Kantbrief, welcher sehr gut erhalten ist, hat einen Wert von mehreren Hundert Mark.

Anhangsweise sei bemerkt, dass wir in der Lage sind, im nächsten Heft einen bis jetzt noch ungedruckten Brief Kants an seinen Verleger Nicolovius mitzuteilen. V.

Karl Kehrbach †.

Schon wieder ist uns eine Trauerkunde zugegangen. In Charlottenburg ist am 21. Oktober, noch in der Kraft seiner Mannesjahre, inmitten eines an Arbeit und Erfolg reichen Lebens, Karl Kehrbach dahingegangen. In dem umfangreichen Kreise seines Wirkens und Schaffens war auch unseren Interessen eine Stätte der Pflege gewiesen. Er hatte nicht nur unserer Zeitschrift sein Interesse zugewandt und bewahrt; man weiss, wie das allgemeine Kant-Studium auch dem Begründer der Monumenta Germaniae paedagogica zu dauerndem Danke verpflichtet ist, verdanken wir ihm doch die erste textkritische Volksausgabe Kantischer Schriften, die für die weitesten Kreise bestimmt, doch strenge Wissenschaftlichkeit gewahrt hat, und die, was wenigstens einzelne der in ihr enthaltenen Schriften anlangt, auch heute noch, bei aller Beschränkung, die sie sich, ihrem Zwecke entsprechend, auferlegen musste, die beste ist.

Kehrbachs Verdienste um die Wissenschaft überhaupt zu würdigen, ist hier nicht der Ort. Sein umfassendes Können und Wirken begegnete sich aber auch mit unseren Zielen, und darum soll es uns eine schöne Pflicht der Dankbarkeit sein, das Andenken des Dahingeschiedenen zu ehren.

Ernst Hallier †.

Am 19. Dezember 1904 starb in Dachau nach einem an Leiden und Entbehrungen reichen Lebensabend Ernst Hallier. Dass dieser unter den Naturforschern frühzeitig als einer der Begründer der modernen Bakterienkunde berühmt gewordene Botaniker auch auf philosophischem Gebiete thätig gewesen ist, und was er hier geleistet hat, ist wenig bekannt geworden. Gleich seinem Oheim M. J. Schleiden, dem bekannten Entdecker der Pflanzenzelle, schloss er sich schon in jungen Jahren den Lehren der Kantischen Philosophie an. In der Schule des früh verstorbenen E. F. Apelt (des Schülers und Nachfolgers von Fries), der in Jena — lange vor der sogenannten Wiederbelebung der Kantischen Philosophie durch Helmholtz oder durch Fischer — als eifriger Vertreter der Kantischen Lehre wirkte, erhielt Hallier seine philosophische Ausbildung. Die damals eben erst in Deutschland bekannt gewordene Darwinsche Lehre von der natürlichen Zuchtwahl fand in Hallier bald einen warmen Anhänger. Bereits im Jahre 1865 finden wir ihn bemüht, die Resultate der Kantischen Vernunftkritik mit denen der Darwinschen Abstammungslehre zu verbinden, die ersteren auf die zweite anzuwenden, und dadurch diese auf eine festere methodische Grundlage zu stellen. („Darwins Lehre und die Spezifikation", Hamburg, bei Meissner.) So scharf Hallier die Tragweite der Darwinschen Entdeckungen erkannte, so entschieden lehnte er doch die von Häckel und manchen anderen seiner Fachgenossen versuchte „philosophische" Ausbeutung des Darwinismus ab; so entschieden hat er zeitlebens die angeblichen materialistischen und religionsfeindlichen Konsequenzen desselben bekämpft. Die Ergebnisse seiner naturphilosophischen Arbeiten finden wir niedergelegt in der zur Hundertjahrfeier des Geburtstags von Fries verfassten Schrift: „Die Weltanschauung des Naturforschers" (Jena 1875), sowie in dem im selben Jahre erschienenen Buche: „Naturwissenschaft, Religion und Erziehung". Im letztgenannten Werke sucht Hallier namentlich, wie schon aus dem Titel ersichtlich, das Verhältnis der Naturforschung zur Religion, und die verschiedenartige pädagogische Bedeutung beider genau zu ermitteln. Besonderes Interesse hat Hallier neben der Naturphilosophie der Ästhetik gewidmet. Er adoptiert hier die Grundgedanken der Kantischen und noch mehr der Friesischen Ästhetik: die grundlegende Bedeutung der Naturschönheit einerseits, und die religiöse Bedeutung des Schönheitsgefühls andererseits. In der Ausführung jedoch geht er einen selbständigen Weg. Es genüge hier hervorzuheben, dass nach Hallier Schönheit und Erhabenheit nicht, wie nach Kant, die ästhetischen Kategorien erschöpfen, sondern dass zu diesen noch eine dritte, die der „Sehnsucht" tritt, und dass diese drei Grundformen der ästhetischen Wertschätzung den drei religiösen Ideen der Seele, der Gottheit und der Freiheit entsprechen. Von den hierher gehörigen Schriften Halliers seien genannt: „Die welterobernde Macht. Ein Mahnruf an die Deutsche Nation" (Leipzig, bei Hesse, 1886), „Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zu der Entwicklung der Naturwissenschaften" (Stuttgart, bei Enke, 1889), „Ästhetik der Natur" (Ebenda, 1890). — Es ist hier nicht der Ort, die Frage zu erörtern, aus welchen Gründen die philosophischen Arbeiten Halliers, gleich denen seines Meisters Apelt, keinen nennenswerten Einfluss auf die Zeitgenossen auszuüben vermocht haben; doch glauben wir nicht zu irren, wenn wir annehmen, dass man in vielleicht nicht ferner Zeit die Nichtachtung bedauern wird, mit der man allgemein den im edelsten Sinne des Wortes philosophischen Bestrebungen Halliers und seiner Vorgänger im Leben begegnet ist.

Leonard Nelson.

Philosophische Wochenschrift und Litteraturzeitung.

Herr Dr. Hugo Renner in Charlottenburg bittet die Redaktion um Aufnahme der Mitteilung, dass er vom 1. Januar d. J. unter Mitwirkung namhafter Fachgelehrten eine philosophische Wochenschrift und Litteraturzeitung herausgiebt, die erstens Aufsätze über allgemeinere systematische Fragen publizieren, zweitens über bedeutende historische Richtungen und Bewegungen berichten und drittens Neuerscheinungen auf dem Gebiete der philosophischen Litteratur besprechen soll. Auch über Sitzungen philosophischer Vereine, Personalia etc. werden Mitteilungen aufgenommen.

Auch ein Preisausschreiben.

Herr Dr. M. Runze schreibt uns, auf dem Titelblatte seines „Mellin“ von 1798 stehe folgende Aufforderung verzeichnet, über deren Resultat etwas in Erfahrung zu bringen ihm interessant wäre: „Niederelbe vom 10. September 1798. Herr Christiersin, Professor in Upsal, hat sich in den schwedischen Zeitungen erbothen, für jedes Neue, was die Kantischen Schriften enthalten, wenn man ihm beweise, dass es wirklich Neue sey, einen vollwichtigen Ducaten zu berichten. — Gmindunger Zeitung XXX. stück.“

Also auch in grob materieller Beziehung hätte einmal Schillers Wort über Kant und seine Ausleger scheints fast gelten sollen — freilich auf Kosten des armen Herrn Professer Christiersin, der beinahe auch noch finanziell hätte verarmen können.

Kantgesellschaft.

II. Jahresbericht. 1905.

Über den Stand der Gesellschaft, über ihre Arbeiten sowie über ihre finanzielle Lage kann erfreulicher Weise Günstiges berichtet werden. Die Zahl der Jahresmitglieder (Jahresbeitrag 20 M.) ist von 79 auf 102 gestiegen, hat also um 23 (über ein Viertel) zugenommen. Die Kantstiftung ist von 24 598 M, womit der Jahresbericht für 1904 abschloss, auf 31 700 M. gestiegen, hat somit um 7102 M. (über ein Drittel) zugenommen. Über die Einnahmen und Ausgaben des Jahres 1905 ist Folgendes zu berichten:

I. Einnahmen.

Die Jahresrechnung für 1904 schloss mit einem Überschuss von 991 M. 18 Pf. ab. An Jahresbeiträgen pro 1905 sind von 102 Jahresmitgliedern eingekommen: 2040 M. Die Zinsen der Kantstiftung, welche seitens des Universitätskuratoriums dem Geschäftsführer eingehändigt worden sind, betrugen pro 1905: 949 M. 82 Pf. An Bankzinsen für die vorläufig bei der Firma H. F. Lehmann in Halle a. S. deponierten Gelder der Kantstiftung, sowie der Jahreseinnahmen sind eingegangen: 90 M. 70 Pf Die wirklichen Neu-Einnahmen des Jahres 1905 betrugen somit: 3080 M. 52 Pf, was, zusammen mit dem Überschuss des Jahres 1904 von: 991 M. 18 Pf. die Gesamteinnahme von: 4071 M. 70 Pf. ergiebt.

Von dieser Gesamteinnahme von: 4071 M. 70 Pf. waren zunächst abzurechnen die in Reserve zu stellenden 1000 M., welche für die von der Kantgesellschaft gestellte Preisaufgabe („Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles") zurückzulegen waren. Abgesehen von diesen sicherzustellenden Eintausend Mark standen somit für das Jahr 1905 noch: 3071 M. 70 Pf. zur Verfügung.

II. Ausgaben.

1) **Honorare für die Mitarbeiter der „Kantstudien".** Es wurden an Honoraren für den Band X im Ganzen ausbezahlt: 1169 M. 95 Pf. Der Band X der „Kantstudien" betrug dieses Jahr statt der sonst üblichen 30 Bogen 37 Bogen und erforderte somit auch mehr Honorar; jener Mehrumfang ist auf die Einschiebung des Schillerheftes zurückzuführen, zu dem die Redaktion namhafte Autoren um Beiträge anging. Die Kantgesellschaft glaubt u. A auch durch reichliche Bemessung der Honorare für die Mitarbeiter der „Kantstudien" die Ziele, die sie sich gestellt hat, zweckmässig zu fördern. Über die Honorarzahlungen im Einzelnen ist dem Verwaltungsausschuss Rechenschaft abgelegt worden.

2) **Freiexemplare für die Jahresmitglieder und für die bezugsberechtigten Dauermitglieder.** Nach dem zwischen der Kantgesellschaft und der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard in Berlin am 15/16. Mai 1905 geschlossenen Vertrag ist die Letztere verpflichtet, an die Jahresmitglieder und die bezugsberechtigten Dauermitglieder je ein Exemplar der Kantstudien heftweise franko zu senden. Nach den zwischen dem Vorstand der Kantgesellschaft und der Verlagsbuchhandlung stipulierten Bedingungen erhält die Letztere dafür für den X. Band (102 Jahresmitglieder, 23 bezugsberechtigte Dauermitglieder) an Entschädigungen: 557 M.

3) **Einschiebung des Schillerfestheftes.** Wie schon am Schluss des Bandes X, S. 592 in einer Mitteilung „An die Mitglieder der Kantgesellschaft und die Abonnenten der Kantstudien" ausgeführt worden ist, ist das Schillerfestheft eine Gabe, welche die Kantgesellschaft ihren Mitgliedern (und damit auch den Abonnenten der Kantstudien) gemacht hat:

die Verlagsbuchhandlung ist nach dem zwischen ihr und der Redaktion geschlossenen Vertrag (vom 9. Dezember 1903) nur verpflichtet, den Band in dem Umfang von 30 Bogen herzustellen. Die Einschiebung des Schillerheftes hatte aber die Überschreitung dieses Normalumfanges um 7 Bogen zur Folge. Die Kosten hierfür hat die Kantgesellschaft auf sich genommen; sie betrugen: 326 M. 50 Pf. Durch dieses Schillerfestheft hat die Kantgesellschaft sicherlich allen Freunden der Kantischen Philosophie, deren Prophet Schiller gewesen ist und für alle Zeiten sein wird, eine hohe Festfreude bereitet.

4) **Beigabe von Bildern.** Dem ersten und zweiten Hefte des X. Bandes wurde die Abbildung der Büste Kants von Mattersberger beigegeben. Dem dritten Hefte wurden drei Schillerbilder beigelegt: 1. das v. Kügelgen'sche Schillerbild (in Dreifarbendruck); 2. Schillers Silhouette als Karlsschüler; 3. Schiller auf dem Todenbette nach Jagemann. Dem vierten und fünften Hefte ist ein Bild des Kantforschers Karl Rosenkranz beigegeben worden. Der Dreifarbendruck des v. Kügelgenschen Bildes konnte infolge besonderer Verständigung zwischen dem damaligen Besitzer des Bildes (dem Unterzeichneten) und den Verlagsanstalten E. A. Seemann-Leipzig und G. Westermann-Braunschweig umsonst beigelegt werden. Die Kosten für die übrigen Beilagen belaufen sich auf: 169 M. 55 Pf. Hierbei befinden sich auch die Kosten für 1 100 Exemplare des (seinerzeit im Kantfestheft veröffentlichten) Dresden-Königsberger Kantporträts (aus der Graffschen Schule), welche zusammen mit dem Jahresbericht, den Statuten u. s. w. im Laufe des Jahres zu Propagandazwecken an sehr viele Adressen versendet worden sind.

5) **Beisteuer zum Druck einer Dissertation.** Auf Antrag des Herrn Professor Dr. Riehl wurde dem Herrn Dr. Johannes Wolf aus Bernburg die Hälfte der Kosten des Druckes seiner Dissertation mit: 180 M. vergütet — eine Verwendung ihrer Einnahmen, welche die Kantgesellschaft ausdrücklich in ihr Programm mit aufgenommen hat. Die in Halle selbst approbierte Dissertation, für welche Herr Professor Dr. Riehl selbst Referent gewesen ist, hat den Titel: „Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu einander"; die Exemplare der Schrift, welche im Verlag von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle erschienen ist (181 Seiten), tragen den Vermerk: „Mit Unterstützung der Kantgesellschaft herausgegeben". Aus diesem Grunde erschien es auch angezeigt, diese Schrift sämtlichen Jahresmitgliedern und bezugsberechtigten Dauermitgliedern der Kantgesellschaft zu übersenden, was im Laufe des Januar geschehen ist. Zu diesem Zwecke sind 150 Exemplare der Schrift extra für die Kantgesellschaft abgezogen worden; Betrag hiefür: 74 M. 50 Pf. Mit den obigen 180 M. zusammen somit Auslagen für die Wolfsche Dissertation: 254 M. 50 Pf.

6) **Verteilung der „Kantstudien" an Institute und Bibliotheken.** Es erscheint der Kantgesellschaft als eine sehr geeignete Förderung ihrer Ziele, die bisher erschienenen Bände der „Kantstudien" an solche Institute und Bibliotheken geschenkweise zu verteilen, welche dieselben bisher nicht besassen. Viele derartige Anstalten sind ja leider aus Mangel an Mitteln genötigt, oft auf die Anschaffung selbst der wichtigsten Werke zu verzichten. Insbesondere neugegründete Anstalten scheuen die grosse einmalige Ausgabe für die Anschaffung sämtlicher bisher erschienenen Bände von Zeitschriften. So erscheint es eine würdige Aufgabe, solchen Anstalten die „Kantstudien" zugänglich zu machen. Dieselben bieten ja eine sehr reiche Fülle von Anregungsn und Forschungen und sind insofern am besten geeignet, speziell die studierende Jugend bei ihrem Kantstudium zu unterstützen. Der Regel nach sollen die bisher erschienenen Bände der „Kantstudien" an Institute, Bibliotheken u. s. w. geschenkweise unter der Bedingung abgegeben werden, dass dieselben auf die folgenden Bände sich dann selbst abonnieren. In die auf diese Weise von uns abgegebenen Exemplare muss ein von der Gesellschaft gelieferter, mit dem Symbol

der Kantgesellschaft, dem Kantkopf, geschmückter Zettel eingeklebt werden, auf welchem die Worte stehen: „Geschenk der Kantgesellschaft". Durch einen Spezialvertrag erhält die Kantgesellschaft von der Verlagsbuchhandlung die früheren Bände der Kantstudien zu einem mässigen Preise zu diesem Zwecke geliefert. Für das Jahr 1905 sind zunächst zwei Institute in dieser Weise bedacht worden: 1. das vor Kurzem von Geheimrat Prof. Dr. Windelband neu begründete Philosophische Seminar in Heidelberg; 2. die Bibliothek des in Halle jetzt unter der Leitung von Professor Dr. Ebbinghaus stehenden psychologischen Laboratoriums. Die Kosten hiefür betrugen (inklusive Buchbinderlohn): 136 M. 10 Pf.

7) **Versendung des Kantfestheftes und des Schillerfestheftes.** An sämtliche während des Jahres 1905 neu eingetretenen Jahresmitglieder ist das Kantfestheft nachträglich geliefert worden. Ebenso ist an sämtliche Personen, welche zur Erhöhung des Fonds der Kantstiftung beigetragen haben (Zunahme 7 102 M.), das Kantfestheft sowie das Schillerfestheft übersendet worden. Die Versendung geschah durch die Firma C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S. Versendungskosten: 31 M. 40 Pf.

8) **Diplom für das Ehrenmitglied Herrn Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg.** Wie schon im letzten Bericht (X, S. 589) mitgeteilt worden ist, ist Herr Professor Dr. Walter Simon wegen seiner hervorragenden Verdienste um die Kantgesellschaft zum Ehrenmitglied ernannt worden. Es ist ihm ein künstlerisch ausgestattetes Ehrendiplom in Mappe überreicht worden. Kosten: 34 M.

9) **Mitgliederkarten.** Sowohl für die Dauermitglieder, welche eine einmalige Mitgliedkarte erhalten, als für die Jahresmitglieder, welche jedes Jahr neue Karten erhalten, sind einfache, aber vornehm gehaltene Karten auf feinem Karton in grösserer Anzahl hergestellt worden. Kosten: 30 M. 50 Pf.

10) **Druck der Statuten.** Die Satzungen der Kantgesellschaft sind in einer grösseren Anzahl gedruckt worden; zum Zweck der Propaganda sind ca. 1000 versendet worden. Druckkosten: 33 M.

11) **Gerichts- und Stempelkosten.** Für Eintragung der Kantgesellschaft in das Vereinsregister beim Königl. Amtsgericht in Halle a. Saale: 10 M. 90 Pf.; Stempelbetrag für den oben unter No. 2 erwähnten Vertrag: 3 M. Summa: 13 M. 90 Pf.

12) **Verschiedenes.** Druck verschiedener Mitteilungen, Postanweisungsformulare u. s. w.: 21 M. 75 Pf. — Druck von Briefformularen u. s. w.: 37 M. 50 Pf. — Beschaffung eines vom Verlage nicht gratis abgegebenen Recensionsexemplars: 5 M. Zusammen: 64 M. 25 Pf.

Der Posten No. 1 (Honorare für die Mitarbeiter) dient zur Erhaltung der „Kantstudien"; Betrag 1169 M. 95 Pf. — Die Posten No. 2—7 (Freiexemplare für die Mitglieder, Einschiebung des Schillerfestheftes, Beigabe von Bildern, Beisteuer zum Druck einer Dissertation, Verteilung der „Kantstudien" an Institute, Versendung des Kantfestheftes und des Schillerfestheftes) sind Ausgaben, welche die Kantgesellschaft zum Zwecke der Verbreitung der Kantischen Philosophie gemacht hat; Betrag 1475 M. 5 Pf. — Die Posten No. 8—12 (Ehrendiplom, Mitgliederkarten, Statuten, Gerichtskosten, Verschiedenes) stellen Verwaltungsausgaben dar: Betrag 175 M. 65 Pf.

III. Bilanz.

Die Posten 1—12 ergeben zusammen die Summe von 2 820 M. 65 Pf. Ausgaben. Die verfügbaren Einnahmen betrugen: 3 071 M. 71 Pf. Somit beträgt der auf das Jahr 1906 zu übertragende Rest: 251 M. 5 Pf. Hierzu kommen noch die für die Kant-Aristoteles-Preisaufgabe reservierten 1 000 M.

Dieser Jahresbericht ist von den Mitgliedern des Verwaltungsausschusses genehmigt worden.

* * *

Dieser günstige Stand der Finanzen ist sicher für alle Mitglieder unserer Gesellschaft eine erfreuliche Mitteilung. Es ist hierzu noch folgende Bemerkung hinzuzufügen: wie im Vorjahre, so konnte auch noch einmal in diesem Jahre ein grosser Teil der Verwaltungskosten aus anderen Fonds bestritten werden. Zu Zwecken der Agitation für die Gesellschaft wurde noch für den Druck verschiedener Formulare, Aufrufe, Cirkulare u. s. w., sowie für Abschriften von Werbebriefen u. s. w. ca. 200 M. ausgegeben; dazu treten die Portokosten für ca. 1000 Werbesendungen im Inland und besonders im Ausland mit ca. 150 M. Dieser Betrag von ca. 350 M. konnte gedeckt werden teils durch den Rest des in früheren Jahren dem Unterzeichneten für die „Kantstudien" von verschiedenen Seiten (besonders von Herrn Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg) privatim zur Verfügung gestellten Mittel, teils durch einen von der Verlagsbuchhandlung aus dem Verkauf der Separatausgabe des Kantfestheftes gewährten Beitrag, teils durch einen Zuschuss seitens des Unterzeichneten.

Eine besonders erfreuliche Thatsache ist, dass die Zahl unserer Jahresmitglieder auf 102 gestiegen ist. Die Normierung des Jahresbeitrags auf 20 M. wurde durch folgende Umstände notwendig. Die „Kantstudien" gehören laut Vertrag vom 20. Februar 1899 zwischen dem Unterzeichneten und der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard in Berlin ausschliesslich der Letzteren, nachdem die Verlagsbuchhandlung L. Voss in Hamburg, welche dieselben von 1896 bis 1899 verlegte, auf ihre Verlagsrechte verzichtet hatte. Nach jenem Vertrag, der am 9. Dezember 1903 beim Eintritt des Herrn Privatdozenten Dr. Bauch in die Redaktion der „Kantstudien" mit verschiedenen Modifikationen erneuert worden ist, hat die Verlagsbuchhandlung die Herstellungskosten der „Kantstudien" sowie das Redaktionshonorar zu tragen, und hat dafür das Recht auf die Abonnementsgelder (pro Band 12 M., wovon jedoch 25% für den Sortimentsbuchhandel abgehen, also pro Band 9 M). Bei einer grösseren Höhe des Abonnentenstandes sollte die Verlagsbuchhandlung zu dem Autorenhonorarfonds beitragen, welcher einstweilen durch Privatmittel, speziell durch die Munificenz des Herrn Stadtrat Prof. Dr. Walter Simon, beschafft wurde. Der Abonnentenstand erreichte jedoch nicht die gewünschte Höhe. Bei Gelegenheit des Kantjubiläums im Februar 1904 wurde nun die Kantgesellschaft gegründet. Die Jahresmitglieder der Gesellschaft sollten die „Kantstudien" gratis erhalten. Würde nun der Jahresbeitrag nicht auf 20 M. normiert worden sein, so würden eine grosse Anzahl der Abonnenten, welche die Kantstudien zum Abonnementspreis von 12 M. beziehen, als Jahresmitglieder in die Kantgesellschaft eingetreten und damit vom Abonnement bei der Verlagsbuchhandlung zurückgetreten sein. Dadurch wäre aber die Verlagsbuchhandlung so geschädigt worden, dass sie den Verlag der Kantstudien resp. deren Herstellungskosten nicht mehr hätte fortführen können und damit wäre der Fortbestand der „Kantstudien" aufs äusserste gefährdet gewesen. Aus diesem Grunde musste der Jahresbeitrag der Kantgesellschaft so hoch, wie es geschehen ist, normiert werden. Der Erfolg hat gezeigt, dass diese Normierung das Richtige getroffen hat. Wer als Jahresmitglied in die Kantgesellschaft eintritt, thut dies mit der Absicht und mit dem Bewusstsein, durch seinen Beitrag einerseits den Fortbestand der „Kantstudien" und ihre Erhaltung auf ihrer bisherigen Höhe zu sichern, und andererseits die Erreichung verschiedener anderer das Kantstudium fördernder Zwecke zu ermöglichen: Stellung von Preisaufgaben, Verbreitung von Kantliteratur, Unterstützung von Kantpublikationen, Reproduktion von Bildern Kants und bedeutender Kantianer u. s. w. — Zwecke, welche in den Satzungen der Kantgesellschaft einzeln aufgeführt sind. Die Kantgesellschaft ist in diesem Sinne eine ideale Vereinigung von Freunden der Kantischen Philosophie, welche deren Studium und Verbreitung sich zum Ziele gestellt haben. Übrigens werden voraussichtlich von diesem Jahre an noch Ergänzungshefte zu den „Kantstudien" erscheinen, welche nur den Mitgliedern der Kantgesellschaft

gratis übersendet werden; die Letzteren erhalten dann somit eine grössere Ausgabe der K. St. als die gewöhnlichen Abonnenten.

Eine zweite, besonders erfreuliche Thatsache ist die schon gemeldete Erhöhung des Fonds der Kantstiftung von 24598 M. auf 31700 M. Diese Summe ist dem Herrn Universitätskurator Geh. Reg.-Rat G. Meyer in Halle eingehändigt worden, von welchem sie zinsbar angelegt worden ist. Unsere Jahreszinsen werden somit im Jahre 1906 über 1000 M. betragen — ein äusserst günstiges Resultat unserer Sammlung zu Gunsten des Kantfonds. Wir werden es selbstverständlich auch ferner sehr dankbar begrüssen, wenn dieser Fonds auch noch weiterhin vermehrt wird und bitten unsere Mitglieder und Freunde, dieses Ziel auch ferner im Auge zu behalten. Auch sei bei dieser Gelegenheit ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass die Kantgesellschaft als „Eingetragener Verein" eine juristische Person ist, die auch Legate anzunehmen in der Lage ist. Sollte der Fonds der Kantstiftung auch fernerhin noch beträchtlich zunehmen, so könnten natürlich auch die Ziele der Kantgesellschaft immer höher gestellt werden.

Zum Schluss darf noch zur Vervollständigung der Geschichte der Kantgesellschaft mitgeteilt werden, dass die Kantgesellschaft durch Beschluss von Rektor und Senat der Universität Halle-Wittenberg vom 30. Mai 1905 in das amtliche Verzeichnis des Personals u. s. w. unter No. XVII aufgenommen worden ist, unter welcher Ziffer von nun an stets die jeweiligen Vorstandsmitglieder der Kantgesellschaft offiziell aufgeführt werden. An Stelle des nach Berlin berufenen Professor Dr. A. Riehl ist der aus Breslau hieher berufene Professor Dr. Ebbinghaus in den Vorstand der Kantgesellschaft satzungsgemäss eingetreten.

Laut unseren Satzungen findet die Generalversammlung (allgemeine Mitgliederversammlung) alljährlich am 22. April (Kants Geburtstag) in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle, 6 Uhr nachmittags, statt. Da in diesem Jahre der 22. April auf einen Sonntag fällt, so wird die Sitzung am Montag, den 23. April, 6 Uhr nachmittags, stattfinden, wozu hiermit alle Mitglieder der Kantgesellschaft gebührend eingeladen werden.

Halle a. S., den 15. Januar 1906.

Der Geschäftsführer der Kantgesellschaft
Prof. Dr. H. Vaihinger.

Dauermitglieder 1905.

D. Dr. Eduard Zeller, Prof. Wirkl. Geh.-Rat, Excellenz, Stuttgart	M.	100
Dr. Christian Muff, Geh. Reg.-Rat, Rektor der Landesschule Pforta	„	50
Dr. R. Jörges, Düsseldorf (2. Rate)	„	50
H. Claus, Kommerzienrat, Berlin	„	30
Edmund Schmidt, Geh. Kommerzienrat, Altenburg S.-A.	„	30
Adolf v. Kröner, Geh. Kommerzienrat, Stuttgart	„	100
Heinrich Albert, Kommerzienrat, Wiesbaden	„	300
Julius F. Meissner, Kommerzienrat, Leipzig	„	300
Wilhelm Boeddinghaus, Geh. Kommerzienrat, Elberfeld	„	50
Otto, Kommerzienrat, Freiburg a. U.	„	50
Oskar Wassermann, Bankier, Berlin	„	50
Ludwig Delbrück, Bankier, Berlin	„	50
H. N. Blanck, Kommerzienrat, Neumünster	„	50
Eberhard Hoesch, Fabrikbesitzer, Düren (Rhl.)	„	100
Claire Bernhardt, Frau Mühlendirektor, Kreuzberg (Schl.)	„	25
Dr. F. Staudinger, Professor, Darmstadt	„	25
Max E. Hauschild, Geh. Kommerzienrat, Hohenfichte	„	100
W. v. Siemens, Fabrikbesitzer, Berlin	„	400
Übertrag	M.	1860

	Übertrag M.	1860
Dr. Walter Simon, Stadtrat a. D., Prof., Königsberg i. Pr. (2. Rate)	„	1000
Robert Franck, Kommerzienrat, Ludwigsburg	„	500
W Spemann, Geh. Kommerzienrat, Stuttgart	„	25
Alexander v. Pflaum, Geh. Kommerzienrat, Stuttgart	„	100
Adolph Woermann, Hamburg	„	100
Georg Arnhold, Kommerzienrat, Dresden-A.	„	100
Wilhelm Knoop, Konsul, Dresden	„	100
Victorius, Kommerzienrat, Graudenz	„	100
Dr. phil. et med. Willy E. Merck, Fabrikbesitzer, Darmstadt	„	100
Dr. med. et phil. Gustav Fischer, Verlagsbuchhändler, Jena	„	50
P. Kurtz, Kommerzienrat, Stuttgart	„	25
Rob. Vollmöller, Kommerzienrat, Vaihingen a. F.	„	25
Arthur Gwinner, Direktor der Deutschen Bank, Berlin	„	1100
Alexander Wacker, Kommerzienrat, Schachen bei Lindau i. B.	„	100
Jul. Vorster, Kommerzienrat, Cöln a. Rh.	„	50
Heidemann, Geh. Kommerzienrat, Cöln a. Rh.	„	100
Leopold Sonnemann, Besitz. der Frankf. Ztg., Frankfurt a. M.	„	200
Dr. Paul Köthner, Privatdozent, Charlottenburg	„	30
Sanio, Frau Geheimrat, Halle a. S. (2. Rate)	„	30
Carl Trapp, Kommerzienrat, Friedberg i. Hessen	„	30
Dr. W. Weisbach, Privatdozent, Berlin	„	50
August Ludowici, Landau (Pfalz) (2. Rate)	„	100
Dr. Hugo Liepmann, Professor, Pankow	„	100
Wilh. Freiherr v. Pechmann, Direkt. d. Bayr. Handelsbank in München	„	100
Gustav Seligmann, Bankier, Coblenz	„	100
Dr. H. Spitta, Professor in Tübingen	„	60
Ernst Sieglin, Fabrikbesitzer, Stuttgart	„	100
Dr. dent. surg. Eugen Wünsche, Hofzahnarzt, Berlin	„	25
Dr. Heinrich v. Schoeler, Leipzig	„	100
Dr. Théodore Flournoy, Professeur à l'Université, Genève	„	30
Dr. Martini, Oberlehrer am Realgymnasium, Coblenz	„	25
Justizrat Guttenberger, Königl. Notar, Bergzabern	„	25
Dr. phil. C. M. Giessler, Erfurt	„	25
Dr. Auffarth, Stadtpfarrer, Jena	„	25
Julius Geisler, Kaufmann, Cincinnati (Ohio)	„	25
Summa M.		6615

Geschenke 1905.

Von Se. Maj. dem König Wilhelm II. von Württemberg M.		300
Von der Loge zu den Drey Degen in Halle a. S.	„	50
Stud. phil. T. K. O. in Berlin	„	5
Kommerzienrat F. Seyboth in München	„	5
Kommerzienrat H. Schwiewind in Elberfeld	„	20
Dr. phil. A. H. de Hartog in Ommeren (Holland)	„	10
Frau M. H. in B.	„	50
Direktor S. Kornfeld in Budapest	„	20
Professor Dr. Max Schneidewin in Hameln	„	10
Dr. med. Wilhelm Stern in Berlin	„	10
H. V. in H. (zur Abrundung)	„	7
Summa M.		487

Ertrag der Sammlung im Jahre 1905:			
Von Dauermitgliedern	M.	6615	
Geschenke	„	487	
	M.	7102	M. 7102
Ertrag der Sammlung im Jahre 1904			„ 24598
Betrag der „Kantstiftung“ am 15. Januar 1906			M. 31700

Jahresmitglieder 1905.

Excellenz Staatsminister Dr. v. Boetticher, Oberpräsident der Prov. Sachsen, Magdeburg.
Hermann Bollmann, Olvenstedt.
Reichardt, Stadtrat, Magdeburg.
Dr. K. B Hofmann, Professor, Graz.
Dr. med. C. J. M. Schmidt, Odessa.
Dr. phil. C. Reineke, Magdeburg.
A. Warda, Amtsrichter, Schippenbeil i. Ostpr.
Dr. R. Wedel, Privatgelehrter, München.
Dr. Kalker, Hautarzt, Köln a. Rh.
Dr. Curtius-Nohl, Fabrikbesitzer, Duisburg.
Dr. Bordes, Zahnarzt, Berlin.
Dr. Ernst Schrader, Privatdozent, Darmstadt.
Dr. Richard Hönigswald, Ungarisch-Altenburg.
Dr. Felix Kuberka, Halle a. S. (Arnstadt i. Th.)
Cand. phil. Harnisch, Halle a. S. (Oberleutensdorf bei Teplitz.)
Max Schersath, Versicherungsbeamter, Berlin.
Dr. Anton Thomsen, Privatdozent, Kopenhagen.
Karl Malsch, Buchdruckereibesitzer, Karlsruhe.
Franz Schraube, Hauptmann a. D., Halberstadt.
Dr. phil. H. Renner, Berlin.
Gustav Wagner, Privatmann, Achern.
Frau Bertha Meyer, Dresden.
Dr. E. Vowinckel, Realschuldirektor, Mettmann.
Eugen Hecker, Fabrikdirektor, Braunschweig.
A. Schulze, Direktor, Halle a. S.
Dr. Fritz Schultze, Professor, Dresden-Plauen.
Edmund Wirth, Kommerzienrat, Sorau N.-L
Dr. R. Gaul, praktischer Arzt, Stolp i. P.
Dreyer, Diakonus, Camburg a. S.
Meyer, Frau Justizrat, Dresden.
Dr. R. Jörges, Düsseldorf.
G. Vocke, Amtsrichter, Günzburg i. B.
Friedrich Freiherr v. Hügel, London-Kensington W.
Dr. h. c Ernst Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin.
Dr. O. A. Elissen, Oberlehrer, Einbeck.
Emil Lucka, Schriftsteller, Wien.
Johannes Dürr, Verlagsbuchhändler, Leipzig
Dr. Edmund v. Lippmann, Professor, Halle a. S.
Dr. med. Koblanck, Professor, Berlin.
Dr. Richard Falckenberg, Professor, Erlangen.
Dr. Levy-Brühl, Professor, Paris.
Dr. Kern, Generalarzt, Berlin. (Kaiser Wilhelms Akademie.)
Dr. Karl Gebert, München.
Dr. B. Christiansen, Freiburg i. Br.
Magistrat der Stadt Hildesheim.
Dr. Baron v. Brockdorff, Privatdozent, Braunschweig.
Dr. Maximilian Runze, Prediger, Berlin.
Dr. Sitzler, Regierungsreferendar, Aurich.
Dr. Clemens Baeumker, Professor, Strassburg i. E.
Dr. Volkelt, Professor, Leipzig.
Dr. Paul Menzer, Privatdozent, Berlin.
Lange, Amtsrichter, Dann a. d. Eifel.
Dr. R. Reininger, Privatdozent, Wien.
Dr. Wladimir Iwanovsky, Privatdozent, Kasan.
Dr. Theobald Ziegler, Professor, Strassburg i. E.
Dr. Katzer, Pastor prim., Loebau i. Sa.
Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M.

Dr. Alexander Wernicke, Professor, Braunschweig.
Armin Lusser, Luzern.
Riedel, Geh. Kommerzienrat, Halle a. S.
Dr. W. Jerusalem, Professor, Wien.
Dr. Alfred Giesecke, Verlagsbuchhändler, Leipzig.
Dr. Apel, Berlin-Charlottenburg.
Dr. Iwan Bloch, Berlin.
Dr. Victor Lowinsky, Berlin.
Dr. J. A. Levy, Advokat, Amsterdam.
Dr. Delbos, Professor, Paris.
Dr. E. Simon, Kommerzienrat, Berlin.
Dr. phil. J. W. A. Hickson, Montreal, Canada.
Siebert, Rittergutsbesitzer, Corben i. Ostpr.
D. Dr. Loofs, Professor, Halle a. S.
Dr. phil. J. U. Herz, Wien.
Dr. H. Gutzmann, Privatdozent, Berlin.
Rudolf Goldscheid, Wien.
Lic. theol. Dr. Koppelmann, Münster i. W.
Dr. J. Hutchison Stirling, Professor, Edinburgh.
Cand. jur. G. A. E. Bogeng, Berlin.
Dr. A. Höfler, Professor, Prag.
Dr. phil. G. Dawes Hicks, Cambridge.
Cand. phil. Wilhelm Börner, Wien.
Cand. phil. Johannes Amrhein, Halle a. S.
Dr. phil. Oscar Friedländer, Wien.
Heidemann, Geh. Kommerzienrat, Cöln a. R.
Dr. Th. Ruyssen, Professor, Aix-en-Provence, Frankreich.
Dr. Bernát Alexander, Professor, Budapest.
M. P. Mason, Boston (Mass.) U. S. A.
Dr. A. Lasson, Professor, Friedenau-Berlin.
W. B. Waterman, Roxbury (Mass.) U. S. A.
Dr. Bötte, Pfarrer, Friedewald i. Hessen.
Otto Kohlmann, Greiz.
Dr. Erich Witte, Misdroy.
Ernst Sieglin, Fabrikbesitzer, Stuttgart.
Dr. juris J. Sacker, Odessa.
Dr. A. v. Meinong, Professor, Graz.
V. Geisler, Prediger, Friedenau.
Georg Küspert, Gymn.-Prakt., Schweinfurt.
Direktion des Realgymnasiums, Coblenz.
Dr. H. Spitta, Professor, Tübingen.
Fritz Mauthner, Freiburg i. Br.
Otto Pasquay, Königl. Bezirksamtmann, München.
Dr. Mangel, Pastor, Leipzig-Thonberg.
Ein ungenannt bleibendes Mitglied.

Zahl der Jahresmitglieder: 102.

Durch den Tod sind uns folgende Mitglieder entrissen worden: Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Bergmann-Marburg, Geh. Kommerzien-Rat Hubbe-Magdeburg, Geh. Kommerzien-Rat Siegle-Stuttgart, Fabrikbesitzer Friedrich Curtius-Nohl in Duisburg.

Zweites Preisausschreiben der „Kantgesellschaft".

Walter Simon-Preisaufgabe.

Das Problem der Theodicee
in der deutschen Philosophie und Litteratur
des 18. Jahrhunderts,
mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.

Die Ausschreibung dieser zweiten Preisaufgabe verdankt die Kantgesellschaft der Anregung ihres Ehrenmitgliedes, des Herrn Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., welcher nicht nur das oben genannte Thema selbst angegeben, sondern auch der Gesellschaft für die beste Beantwortung der Aufgabe

Eintausend Mark

zur Verfügung gestellt hat. Von dieser erfreulichen Thatsache machen wir zunächst diese vorläufige Mitteilung: das Nähere, insbesondere die Nennung der noch zu bestellenden Preisrichter wird im nächsten Heft folgen. Die speziellen Bedingungen werden voraussichtlich dieselben sein, wie bei der Kant-Aristoteles-Preisaufgabe (vgl. KSt. X, S. 248); doch werden der Natur der Sache nach diesmal nur deutsch geschriebene Abhandlungen in Betracht kommen. Als Ablieferungstermin wird voraussichtlich der 1. Oktober 1907 bestimmt werden, als Termin der Preisverkündigung der 22. April 1908.

Halle a. S., den 27. Januar 1906.

H. Vaihinger.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Berichtigungen

zu der Recension von A. Höfler S. 126—129.

Seite	126	Zeile	12	v. o.	statt eine lies meine
„	127	„	20	v. u.	„ verständlichem — verständlichen
„	127	„	17	v. u.	„ solchem — solchen
„	128	„	18	v. o.	„ um — nur
„	128	„	3	v. u.	„ unangenehmer — starker
„	128	„	27	v. u.	nach dem Wort „Psychologischen“ sind die Worte einzuschieben: (und zwar diesmal wirklich unnötigen, also „Psychologistischen“)

Chamberlains „Kant".

Von Bruno Bauch.

Der „Wunsch, einen Mann von der Bedeutung Kants nicht einer Gelehrtenkaste zum Alleinbesitze zu überlassen, sondern ihn allen Gebildeten zu einem kostbarsten Eigentum zu machen" (3) ist — so könnten wir vielleicht mit mehr Glück des Autors Methode, aus der Persönlichkeit ihr Werk zu begreifen, auf jenen selbst anwenden, als er es seinem überragenden Gegenstande gegenüber gethan — bestimmend und normierend für das neue Buch[1]) über Kant gewesen. „Kant muss Gemeingut aller Gebildeten werden" (6). — Das ist das Zeichen, unter dem das ganze Werk steht. Was aber heisst dem Autor „gebildet", wie unterscheidet er den „Gebildeten" von dem „Gelehrten"? Er, der so gerne sein „Laientum", seinen „Dilettantismus" mit viel Gelehrsamkeit ausspielt, giebt darauf leider keine Antwort. Begriffe zergliedern, auflösen, trennen und scheiden liebt er nicht. Liebmanns treffliches Wort: „Richtigkeit des Denkens besteht gutenteils in der Schärfe des Unterscheidens" wäre ihm, hätte er es je vernommen, absurd erschienen. Er ist, wie wir noch sehen werden, nicht nur kein Freund, sondern sogar ein Verächter der Logik. Und doch ist er sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe bewusst. Ehe er Kant der „Gelehrtenkaste" entreissen und zum „Gemeingut aller Gebildeten" machen will, hat er gleich eingangs die Frage aufgeworfen: „Kann kritische Erkenntnistheorie gemeinverständlich dargestellt werden?" Und die eigene Antwort heisst: „Ich glaube es nicht" (3).

Es wird also niemand dem Verfasser des neuen Kant-Buches den Vorwurf machen können, dass er sich der Grösse seines Vorhabens nicht bewusst gewesen sei. Nur wird, wer mit der Logik

[1]) Immanuel Kant. Seine Persönlichkeit als Einführung in sein Werk von Houston Stewart Chamberlain. München, F. Bruckmanns Verlag 1905. — Das Buch ist vorzüglich ausgestattet und enthält eine sehr gute Reproduktion des Döblerschen Kant-Bildes.

auf etwas freundlicherem Fusse als der Autor steht, hier gleich im Anfang Verlangen tragen, zu wissen: wie etwas, das nicht gemeinverständlich dargestellt werden kann, trotzdem Gemeingut aller Gebildeten werden kann und, um jetzt nicht in einen Widerspruch zu geraten, zu erfahren, welche Begriffe denn hier den Worten „gebildet" und „gemeinverständlich" entsprechen, oder endlich zu hören, ob denn „kritische Erkenntnistheorie" am Ende gar nicht zu dem „Kant" gehöre, der „Gemeingut aller Gebildeten werden" soll. Explizite werden diese Fragen nicht entschieden, und der Leser wird in Aporieen gelassen, mancher mag vielleicht auch sagen, der Autor sei in sie verfallen.

Und so bleibt für den bescheiden Fragenden kein anderer Weg, als zuzusehen, wie nun praktisch und implizite das schwierige Werk in Angriff genommen wird, wie das Buch es leisten will, Kant zum Gemeingut aller Gebildeten zu machen, und was für ein „Kant" das sei, ob die „kritische Erkenntnistheorie", des Philosophen Monumentalschöpfung, zu diesem „Kant" gehöre.

Der praktisch und implizite eingeschlagene Weg, auf dem das Buch leisten soll, was es zu leisten verspricht, ist der: der Mensch, die Persönlichkeit Kant soll zum Ausgangs- und Mittelpunkt der Darstellung gemacht werden, um daraus das Werk zu verstehen. Nur so soll man das Ganze überblicken können. Es versteht sich von selbst, dass Chamberlain hier eine Einschränkung macht. Bei allem Tendieren nach dem „Ganzen" (5) ist aber unter dem „Ganzen" die „intellektuelle Persönlichkeit" (7) Kants zu verstehen, und man darf Chamberlain nicht die Absurdität zutrauen, dass er aus dem „Menschlichen, Allzumenschlichen" Kants dessen übermenschliches Werk begreifen wollte. Allein trotz dieser klugen Beschränkung führt der Weg ins Irrationale.

Gewiss! Kenne ich relativ eine Persönlichkeit und kenne ich relativ ihr Werk, so kann ich wohl verstehen, wie gerade ein solcher Mensch dazu erforderlich war, ein solches Werk zu schaffen. Ich habe die Correlation zwischen beiden und ihre gegenseitige Ergänzung. Für mein Verständnis ist die Persönlichkeit dann aber nur die condicio sine qua non dem opus gegenüber. So habe ich selbst einmal Kants Persönlichkeit behandelt. Und es gehört bekanntlich bei Kuno Fischer, dem grossen Historiker der Philosophie, mit zu den Glanzleistungen seiner künstlerischen Darstellung, den springenden Punkt für diese Correlation aufzudecken.

Etwas ganz anderes aber ist es, aus der Geistesart eines Menschen sein Werk zu begreifen und dieses aus jener als der condicio per quam construktiv zu fassen. Das eigentümliche Schicksal eines derartigen Beginnens wäre: erstens die Totalerkenntnis der intellektuellen Persönlichkeit zu postulieren; ein Postulat, das sich nie erfüllen liesse; und zweitens selbst wenn das Postulat erfüllt werden könnte, damit dem Gehalte des Werkes doch vollkommen ratlos gegenüberzustehen. Denn es kann uns erstens keine noch so tiefdringende psychologische Analyse das Ganze einer intellektuellen Persönlichkeit überhaupt, geschweige denn die eines Genies wie Kant darlegen. Das Genie ist, wie Schiller im Anschluss an Kant erklärt, „immer sich selbst ein Geheimnis“ geschweige denn jedem anderen, der nur den „reinen Äther seiner dämonischen Natur ahnen“ kann. Und zweitens selbst wenn wir, was unmöglich ist, restlos bis in die letzten Tiefen der genialen Denkerseele eindringen könnten, wenn alle ihre Gedanken vor uns offen lägen und keine kleinste und geheimste Falte sich unserem forschenden Blicke entzöge — was wäre da für ihr Werk von uns gewonnen? Nichts! Wir würden erraten, ja vollkommen erkennen eben alle ihre Gedanken, die sie sich über Welt und Leben und alle Dinge macht; über den Gehalt, d. h. den Wahrheitswert dieser Gedanken und damit über den Wahrheitsgehalt des Werkes, in dem diese Gedanken leben, wäre uns nicht der mindeste Aufschluss vergönnt.

Der Weg, den der Autor einschlägt, ist also von vornherein ein Irrweg. Er führt in einen Chamberlain selbst wenig sympathischen bodenlosen Subjektivismus und begiebt sich jedes objektiven Kriteriums. Wenn Chamberlain nicht von der Logik so gering dächte, wäre es zu verwundern, wie er den Abgrund des Sinnwidrigen, dem seine ganze Untersuchung entgegeneilt, und der sich so offen vor dieser ausdehnt, habe übersehen können. Es kommt ihm gar kein Zweifel, dass er selbst zu einem objektiven, weil wertvollen Ziele gelange, wenn er vom Subjekt, dem individuellen Subjekt ausgehe, und es fragt sich für ihn zunächst nur, wie er das Subjekt am besten zu fassen bekomme. Persönlichkeiten, so meint er, sollen einzig und allein durch den Vergleich mit anderen geschildert werden können, als ob der Vergleich nicht schon die Objektiviertheit des zu Vergleichenden voraussetze, als ob dann durch die Kenntnis dessen, was die Individuen nicht sind, schon die Einsicht in das gewonnen wäre, was sie sind;

oder als ob man individuelle Persönlichkeiten behandeln könnte, wie Gattungen und Typen, was Chamberlain einer verfehlten Berufung auf Buffon[1]) (der als Naturforscher freilich darf, was der Persönlichkeitsforscher nicht darf), zufolge in der That zu glauben scheint, obwohl er vom Individuum ganz richtig als vom „Niewiederkehrenden", „Un-Teilbaren", „Unvergleichlichen" geredet hat (7). Eine Wendung, die durch die ganze Vergleichsmethode also sofort zur leeren Phrase geworden ist. So sehr gehen von Anbeginn einerseits generelle und individuelle, psychologische und kritische Betrachtung anderseits bei ihm bunt durcheinander. Der Vergleich soll an grossen „Weltanschauern" die nicht gerade Philosophen zu sein brauchen, ihre „Art zu schauen" analysieren und „sie derjenigen Kants gegenüberstellen". Goethe, Leonardo, Descartes, Bruno, Platon sind diese „Weltanschauer". „Von Kant wird natürlich von Anfang an die Rede sein", auch in den einzelnen Kapiteln also (die, obwohl teilweise 100—200 Seiten lang, als Vorträge gedacht sind), wo eben Goethe, Leonardo, Descartes, Bruno, Platon behandelt werden (17).

Es dauert freilich lange, ehe der Autor zu seiner Sache kommt. Das hängt mit einer bereits angedeuteten Eigentümlichkeit, einer ganz bestimmten persönlichen Vorliebe zusammen, auf die wir an dieser Stelle genauer hinweisen müssen, um dem Geiste des Buches auch nach dieser Richtung hin Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Diese Eigentümlichkeit und persönliche Vorliebe des Autors, von der wir hier reden, bestimmt ja mit den Charakter des ganzen Werkes und darf nicht übersehen werden. Der Verfasser hat also eine ganz besondere Vorliebe für das Laientum. Er selbst will nur als Laie reden und will nur zu Laien reden. Dazu muss er aber — und das zieht ihn oft vom Thema ab und lässt es ihn auch gleich im Anfang schwer finden — natürlich eine Menge einzelner Voraussetzungen herbeischaffen. Er muss den Laien zunächst also versichern, dass sie Laien sind, und dass er selber einer ist, woran er sie auch im Verlaufe der einzelnen Vorträge nicht oft genug erinnern kann. Ja er geht gelegentlich

[1]) „Nous ne pouvons acquérir de connaisances que par la voie de la comparaison, sagt Buffon, der grosse Kenner der Natur," so heisst es bei Chamberlain (13). Gewiss, Buffon durfte das als Naturforscher sagen. In Chamberlains Falle wäre die Beherzigung eines französischen Sprichwortes, das auch vom Vergleich handelt, vielleicht angebrachter gewesen: „comparaison n'est pas raison."

in seiner Begier nach Laienhaftigkeit so weit, seinen Hörern (die er vielleicht doch in kritische Erkenntnistheorie einführen will?) abstraktes Denken zu verbieten, ja sogar ein Laiengesicht vorzuschreiben. Nichtsdestoweniger hält er aber für nötig, sie wenigstens am Anfang auch ob der Laienhaftigkeit zu beruhigen und zu erklären: dass in der Philosophie die eigentlichen Fachphilosophen nie etwas rechtes getaugt. Die eigentlichen Denker und Weltanschauer wären keine eigentlichen Fachleute gewesen. „Comte ist Polytechniker, Lotze Arzt, Mill Beamter der Ostindischen Gesellschaft, Fechner Physiker, Spencer Ingenieur und Soziolog, Hartmann Artillerieoffizier, Wundt Physiolog, Nietzsche Hellenist u. s. w.“ (15) Diese seltsame Zusammenstellung findet sich wörtlich in einer Anmerkung eines Buches über Kant, der freilich auch als ein Nicht-Fachmann verstanden werden soll, da er von der Mathematik und Naturwissenschaft ausgegangen sei. „Auch Kant ist — als Gelehrter — nicht von Philosophie, sondern von Mathematik und theoretischer Astronomie ausgegangen“ (15). So heisst es wörtlich, obwohl der Autor 15 Seiten später von Kant sagt, er „erwählt als Student Mathematik und Philosophie zum Fachstudium“ (30). So verwickelt die radikale Abneigung gegen die Fachleute den Autor selbst in Widersprüche. Oder möchte jemand glauben, die Unterscheidung zwischen dem Gelehrten und Studenten Kant rette den Widerspruch? Sollte man nicht vielmehr glauben, dass der Gelehrte Kant eben als Student den Ausgang zu seiner wissenschaftlichen Arbeit nahm?

Kurz und gut, selbst Kant muss, wenn auch nicht ohne Widerspruch, dazu herhalten, die „Fachphilosophen“ bei den Laien zu diskreditieren, als ob der Weg, auf dem man zur Philosophie gekommen sei, ganz allein darüber entscheiden könnte, ob man ein Philosoph sei oder nicht, und als ob die eigentlich philosophische Arbeit hier keine oder gar bloss negative Entscheidung liefere. Auch ist der Begriff des Fachmannes dann wohl etwas absonderlich. Und die von Chamberlain perhorreszierten Fachleute giebt es wohl nicht. Denn er scheint dabei an Leute zu denken, die als fertige Philosophen auf die Welt gekommen zu sein wähnen. [1])

[1]) Möglicherweise denkt er auch an die „Zunft“, gegen die er eine fast Schopenhauersche Abneigung zu haben scheint. Freilich sind auch, deucht mir, seine Vorstellungen über die „Zunft“ etwas seltsam. Mir kommt es vor, als denke Chamberlain, die „Zunft“ glaube die Philosophie gepachtet zu haben. — Sollte es einen mit offenen Sinnen im Leben der Zeit

Doch genug, die Laien sind beruhigt. Nach dieser Beruhigung über die Laienhaftigkeit wird ihnen diese noch einmal ganz besonders ad oculos demonstriert, indem Lesern und Hörern klar gemacht wird: „Eine Mühle taugt jedoch nur insofern, als man Stoff zum Mahlen besitzt, und der Stoff ergiebt sich nicht aus dem Reiben der starren, leblosen Zähne gegeneinander, sondern er wächst draussen im Freien, er spriesst aus der geheimnisvollen Erde, gelockt vom heissen Strahle der fernen, unerreichbaren Sonne.“ Gewiss, diese Weisheit werden Chamberlains Laien verstehen. Wenn er aber meint, ihnen daran die Funktion der Logik zum Aufbau einer Weltanschauung ins rechte Licht gesetzt zu haben, die dazu nicht mehr beitragen soll, „wie Lesen-, Schreiben- und Rechnenkönnen“ (16), so mag er damit wohl selbst an eine etwas laienhafte Logik denken, die geschichtlich sicher — vor Kant liegt, der eine objektive Weltanschauung gerade auf der Logik, freilich keiner laienhaften, sondern der transscendentalen, zu basieren suchte.

Man sieht: vieles muss den Lesern erst beigebracht werden, gar mancher Begriff muss erst verwirrt werden, ehe der Autor an sein Thema kommt. Er erreicht ja freilich damit, dass kein Mensch mehr bezweifeln kann, dass er wirklich als Laie zu Laien reden will. Nur wird mancher darob schon ungeduldig werden, zumal es immer noch gute Weile hat, ehe einem der Zutritt zum ersten Thema verstattet wird. Ein wichtiges Moment muss der Autor freilich noch vor seinem eigentlichen Geschäft betonen. Er muss dem Leser bezw. Hörer einen Begriff von seinem „Plane“ beibringen. 5 Zeilen, nachdem das Wort „Plan“ gefallen ist, wird uns der Begriff gegeben, indem der Autor erklärt, er wolle sich „nicht an ein langweiliges Schema binden“ (worunter wohl eine logisch geordnete Disposition verstanden werden soll), sondern „in jedem Vortrage den Stoff so behandeln, wie der Instinkt ihm es eingiebt“ (17).

Jeder andächtige Leser oder Hörer hat das freilich vor der ausdrücklichen Erklärung des Autors schon merken müssen. Ich für meinen Teil gestehe, dass ich in jener Erklärung bloss die Bestätigung für meine Beobachtungen bei der Lektüre finden und mich nur freuen konnte, die Intentionen des Autors sofort richtig erraten zu haben. Der „Instinkt“ des Autors erklärt manchem

stehenden Menschen geben, dem nie Urteile der „Zünftigen“ über einander ans Ohr gedrungen wären? —

vielleicht weniger laienhaften Leser nun nicht allein die Anordnung der einzelnen Kapitel, sondern die des ganzen Buches. Die Wissenschaft ist um eine Methode reicher, die wir der Kürze halber die instinktive Methode nennen können, für welchen Ausdruck uns der neue Kant-Interpret die contradictio in adjecto wohl um so eher zu Gute hält, als er, wie wir nun deutlich gesehen haben, von der Logik nichts wissen will und er später, freilich in anderem weniger gerechten Sinne selbst den contradictorischen Ausdruck braucht. Was nun der Autor sonst noch alles Schöne sagen mag, sei es über die erstarrende Wirkung der Civilisation, sei es über die obligatorische Schulbildung, über den „giftigen Gorgonenblick“ (18) der Presse, ehe er zum Thema gelangt, es liegt von diesem entsetzlich weit ab, so weit, dass ihn sein „Instinkt“ den Übergang nur durch salto mortale finden lässt: „Heute wollen wir also von Goethe reden“. Das aber bedeutet für Chamberlain in seinem Zusammenhange: „Goethes Art zu schauen und das Angeschaute zu verarbeiten mit Kants Art vergleichen“ (20).

Hier tritt nun die subjektive Methode, wenn auch dieser contractorische Ausdruck, der vielleicht deutlich charakterisiert, erlaubt ist, mit aller unverblühmten Klarheit abermals recht eigentlich zu Tage. Was sich vorhin angekündigt, soll sich jetzt erfüllen. Dem objektiven Beurteiler ist dabei natürlich eines längst klar: Kant würde sich für eine solche Behandlung von seiner Person aus, gerade im Interesse seiner Sache, höflichst bedanken. Der ganze Sinn seines philosophischen Kritizismus geht doch verloren, wenn er etwa bloss seine Art, zu schauen und das Angeschaute zu verarbeiten, sein sollte. Kant war allein auf objektive Erkenntnis aus. Auf sie sollte und wollte seine Philosophie nicht verzichten, weil sie auf den Anspruch, Wissenschaft zu sein, nicht verzichten sollte und wollte. In der blossen Art, zu schauen und das Geschaute zu verarbeiten, kann eine Wissenschaft, und darum auch objektive Philosophie, nicht gegründet sein. Darum war für Kant gegenüber der Wahrheit und damit der objektiven Erkenntnis seine subjektive Persönlichkeit eben so gleichgiltig, wie jener gegenüber das Individuum überhaupt gleichgiltig ist. Alle subjektivistischen Vorurteile finden bei Kant wirklich keinen Nährboden. Kantischer Geist muss sie von sich weisen. Lässt doch auch gerade derjenige unter Kants Schülern, den man immer (auch Goethe hat es gethan), ganz verkehrterweise als Erz-

subjektivisten ausgiebt, Fichte, in echt Kantischem Geiste dem Individuum gar keinen Raum gegenüber dem Überindividuellen des „Werkes" der Wahrheit.

Das Verfahren des Verfassers ist also in Bezug auf seinen Gegenstand vergleichend subjektivistisch, in Bezug auf logische Methode, nach der man doch auch fragen kann, alogisch, instinktiv. Wie nun aber gestaltet sich im Einzelnen die Vergleichung? Abermals instinktiv. Denn gerade das scheint mir weiter für die in dem Buche befolgte Arbeitsweise, — oder um in unserer contradictio in adjecto zu reden: für die instinktive Methode — charakteristisch, dass sie, wie sie ja überhaupt kein Prinzip haben, sondern erklärtermassen eben dem Instinkte folgen soll, dass sie eine Untersuchung etwa über die geschichtliche Gestaltung des Kantischen Einflusses auf Goethe ausdrücklich ablehnt. Es heisst wörtlich kurz und bündig: „wir treiben nicht Geschichte" (21). Die Selbstcharakteristik des Buches wird immer deutlicher. Man sieht sofort: eine exakte Untersuchung, wie die Vorländers, die der Verfasser als blosse, zwar „ausserordentlich fleissige und archivarisch genaue", aber immerhin doch blosse „Zusammenstellung" (23) etwas mitleidig von oben herab anspricht, oder eine Arbeit, wie die Cohns, die er allerdings schwerlich bloss als „Zusammenstellung" hätte bezeichnen können, die er dafür aber gar nicht erwähnt, liegt dem Autor nicht.

Er begnügt sich, einige bekannte Stellen, an denen Goethe von seinen Kant-Studien spricht, zu zitieren, woran sich ganz plötzlich und unmotiviert ein Ausfall aus dem Hinterhalt gegen Spinoza anschliesst.[1]) Der Vergleich selbst tendiert einerseits

---

[1]) Chamberlain schreibt, nachdem er die Zitate gegeben und widerholt hat, der historische Zusammenhang interessiere ihn nur nebenbei: „auf eine Polemik betreffs der üblichen Ausbeutung Goethes zu Gunsten Spinozas wollen wir keine Minute vergeuden" (23). — Nun, ich selbst habe es längst ausgesprochen, dass man Spinozas Einfluss auf Goethe überschätzt hat, dass beide in der That zu divergente Persönlichkeiten waren, um in ihren Anschauungen zu convergieren. (In dieser Weise darf man nämlich Persönlichkeit und Anschauung in Zusammenhang bringen; vergl. oben S. 154). Aber von einer „Ausbeutung Goethes zu Gunsten Spinozas" hat wohl in der ganzen bisherigen Controverse ebensowenig die Rede zu sein brauchen, wie davon, dass diese Controverse an sich bloss Zeitvergeudung wäre. Wenn nun aber vollends Chamberlain kommt und mit Berufung auf eine nun keineswegs aus dem „Ganzen" Goethescher Denkweise verstandene Briefstelle (an Jacobi) erklärt: Goethe habe den Spinoza „kein einziges

nach der Aufdeckung des Contrastes zwischen Goethe und Kant und andererseits nach der des beiden Gemeinsamen.

Auf langem Wege, auf dem wir viele Proben vielseitiger Belesenheit antreffen, wird also zuerst der Kernpunkt des Contrastes aufgewiesen. In concentriertester Form ist er einmal dahin ausgesprochen, dass bei Kant das Denkbedürfnis über das Anschauungsbedürfnis, bei Goethe das Anschauungsbedürfnis über das Denkbedürfnis vorwalte; wodurch der antipodische Gegensatz beider bezeichnet wird.

Es ist kein Zweifel, dass damit etwas Richtiges, freilich auch schon Bekanntes gekennzeichnet wird. Indes ist nun Goethes Ausspruch: „Das Auge war vor allen anderen das Organ, womit ich die Welt fasste“ (23), etwas gewaltsam zu Gunsten der Antithese — hier könnte man Chamberlains eigenen Ausdruck auf ihn selber anwenden und sagen: — ausgebeutet. So sehr nun auch Chamberlain die innere Anschauungskraft Kants bewundert und anerkennt, so ist doch zum mindesten dann auch die Antithese selbst übertrieben: „Von Kant kann man behaupten, er hat seine Sinneswerkzeuge — Auge und Ohr — von jung auf gewaltsam geschlossen“ (32). Ein Satz, den Chamberlain indes selbst dadurch wieder — fast revozierend — gut macht, dass er sich ausdrücklich gegen das Missverständnis verwahrt, als behaupte er, von den

Mal auch nur ernstlich studiert,“ so muss ich dazu nur eines bemerken: Goethe steht mir viel zu hoch, um nur einen Augenblick annehmen zu können, er habe einen Denker seinen „Heiligen“ genannt, den er gar nicht einmal ernstlich studiert habe. Gewiss, er steht Spinoza selbständig gegenüber. „Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüsste ich keine Rechenschaft zu geben“. Wer so von Spinozas Ethik reden kann, ist natürlich nie ihr dogmatischer Anhänger gewesen. Gewiss steht Goethe dem Nolaner viel, viel näher. Ich habe das selbst längst ausgesprochen und teile insoweit Chamberlains Ansicht. Aber wer von sich erklärt: der „Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte, war Spinoza“, — wer das sagen könnte, ohne Spinoza „ernstlich“ studiert zu haben, der müsste ein oberflächlicher Tropf, aber kein Goethe sein. Wie sollte das übrigens auch zu Chamberlains, freilich ungefähr 500 Seiten später aufgestellter Behauptung stimmen, dass Goethe „durch den unseligen Jugendverkehr mit Spinoza für alle echte Metaphysik verdorben war (denn Spinoza wirkt in dieser Beziehung als Sterilisator)“? (547). Gehört am Ende nicht doch auch, um sich von einem verderben zu lassen, ein ernsteres persönliches Verhältnis? (Man vergleiche dazu meine Antrittsvorlesung „Über Goethes philosophische Weltanschauung“. Preuss. Jahrbücher, Band 115, 3. Heft.)

beiden Kantischen „Stämmen der menschlichen Erkenntnis", Sinnlichkeit und Verstand, sei „bei Goethe der eine der beiden Stämme, Sinnlichkeit, mehr entwickelt, der andere weniger, und bei Kant verhalte es sich umgekehrt" (37).

So leicht macht es sich der Autor nicht. Was er meint, fällt ihm im Gegenteil recht schwer zu sagen. Er braucht die mannigfachsten Exkurse, durch die er sich indes auch schon den Weg zum zweiten Teil seiner Aufgabe, das Gemeinsame Goethes und Kants herauszustellen, bahnt. Das Verhältnis beider soll ganz klar werden an dem Verhältnis von Idee und Erfahrung. Da muss der neue Kant-Interpret natürlich mit der ersten Begegnung Goethes und Schillers einsetzen, sich über Metamorphose überhaupt und Metamorphose der Pflanzen insbesondere verbreiten.[1])

---

[1]) Es mag noch ausdrücklich bemerkt sein, dass bei diesen Excursen selbst Demonstrationen an Pflanzen und an Tierskeletten nicht fehlen. Für das Thema mögen diese Exkurse lang erscheinen, obwohl sie der Autor eine „kurze Darlegung" (56) nennt. Und er hat recht. Sie sind sogar zu „kurz", als dass sie eine wissenschaftliche Einsicht vermitteln könnten. Indes wird manches der Anatom, der Physiologe, der Psychologe, auch der Physiker, der Biologe und selbst der „Fachphilosoph" nicht ohne Ergötzen lesen, sobald es ihm einkommt, einen wissenschaftlichen Masstab anzulegen. Wenn es z. B. im Anschluss an Goethes „Idee von der Metamorphose" heisst: „eine wissenschaftliche Thatsache wird durch sie nicht ausgesprochen, ebensowenig eine philosophische Erkenntnis", — so mag das allerdings jeden kalt lassen, weil es selbstverständlich ist. Ganz anders aber wird uns zu Mute, wenn wir unmittelbar danach von der „Idee" der Metamorphose hören: „dennoch besitzt sie unvergänglichen Wert, und zwar darum, weil sie auf der mathematisch genauen Scheidelinie zwischen Erfahrung und Idee, zwischen Analyse und Synthese sich bewegt. Wir Menschen haben nicht bloss zwei Augen neben einander, wir haben auch zwei Augen hinter einander; es trifft sich aber sehr selten, dass die Sehachsen dieser beiden Augen genau übereinstimmen, so dass der Strahl, der von aussen kommt, direkt durch das äussere auf das innere Auge fällt und somit die Vernunft in unmittelbare Berührung mit der empirischen Welt stellt" (58). Bilder sind belehrend, wenn sie nur sinnvoll sind. Wer nun lernt da nicht ganz neue Dinge? Eine „Idee", die zwischen „Erfahrung und Idee" sich „bewegt" — ist sie nicht gleich interessant für den Erkenntnistheoretiker, wie Metaphysiker, ja auch Physiker? auf der mathematisch genauen Scheidelinie sich bewegt? Muss sie nicht auch den mathematischen Physiker interessieren? Die physikalische und physiologische Optik findet eine Ausbeute, die ihres Gleichen sucht. Man sehe von den „zwei Augen hinter einander", die wir ausser denen „neben einander" haben, ruhig ab, aber ein Strahl, der „direkt" in das innere Auge einfällt, und trotzdem durch das äussere Auge geht, was sind Röntgens

Leider biegt er auch des öfteren wieder vom geraden Wege ab und verbringt die Zeit damit, die Kenntnisnahme von „Goethes Denken über Natur“ zu empfehlen, das „sterile Wiederkäuen“ von Faust

---

gegen ihn? Und was leistet er nicht auch für die Metaphysik! Bringt er doch die „Vernunft in unmittelbare Berührung mit der empirischen Welt“. Wer das erst einmal begriffen hat, der muss freilich mit Chamberlain auf die „verrohende Empirie“ unserer Zeit schimpfen. „Wer das nicht weiss“ — nun von dem würde wohl Chamberlain auch sagen —, „der gerät entweder mit dem bewunderungswürdigen, doch philosophisch unzulänglichen Darwin täglich tiefer in den empirischen Sumpf, oder er steigt mit dem Don Quixote der modernen Naturwissenschaft, dem phantasmorastischen Ernst Haeckel, auf einem beflügelten Rosinante, bis in die Region der dichtesten Bergnebel, wo er sein eigenes Brockengespenst für neue Erkenntnis hält“ (59). — Mich aber haben die naturphilosophischen Expectorationen Chamberlains gegen den „Don Quixote der modernen Naturwissenschaft,“ den „phantasmorastischen Ernst Haeckel“ milder gestimmt. Von jetzt ab kann es heissen: Er ist der erste nicht; oder höchstens darin, dass nach Chamberlains späterem Ausdruck seine Weltanschauung „verbrecherisch leichtsinnig“ ist (737).

Das Entzücken aller Kant-Kenner aber bildet eine Belehrung, die der neue Kant-Interpret dem Chemiker Ostwald zuteil werden lässt. Sie findet sich viel später (im Bruno-Vortrag) in echt instinktiver Zusammenhangslosigkeit angebracht. Wir weisen besser hier schon darauf hin. Ganz richtig wird Ostwald gesagt, dass er die Kantische Frage des a priori nicht verstanden. Kant habe immer gelehrt: alles Wissen stammt aus der Erfahrung. Nur sei seine Frage die gewesen: wie Erfahrung möglich sei. Sehr schön! Aber wie soll Kant nach Chamberlain diese Frage beantworten? „Alles Wissen stammt aus der Erfahrung! Das ist ja gerade, was bewiesen werden muss, und was nur durch eine systematische, metaphysische Analyse der Erfahrung — eine Zerlegung jeder scheinbar einfachen Erfahrung in ihre Bestandteile und genaue kritische Zurückverfolgung jedes Bestandteiles auf seinen Ursprung, das heisst also, durch eine lückenlos vollständige Darstellung des Vorgangs unserer menschlichen Erkenntnis — unwiderleglich dargethan werden kann“ (339). In dieser Weise wird Kants „Art“, die Antwort auf jene Frage zu geben, charakterisiert. — Ich gestehe: Wenn ein Naturforscher, der nur gelegentlich einmal ein Wort über Kant äussert, die transscendentale Fragestellung missverstanden hat, so ist das kein Grund zu sonderlicher Erregung. Wenn aber ein Buch von nahezu 800 riesigen Seiten den Namen Kant auf seinem Titel führt und den Anspruch erhebt, Kant zum Gemeingute aller Gebildeten zu machen und dann denselben Kant als einen Querkopf erscheinen lässt, der die petitio begeht, die Erfahrung auf Erfahrung zu gründen, ja die potenzierte petitio des Widersinnes, die Grundlagen der Erfahrung aus Erfahrung herzuleiten, und wenn dann dieser ganze Begriffswirrwarr als metaphysische Analyse bezeichnet wird, so giebt es zur Charakteristik dieser geistigen Gebärde keine Worte.

und Tasso zu verdammen, ja selbst die „vortreffliche zweite Abteilung der Weimarer Ausgabe“ muss sich hier ihr Lob sagen lassen (39). Die Farbenlehre wird herangezogen zum Beweise dafür, dass Goethe — „den Bestrebungen hochmütig beschränkter ‚Praktiker‘“ gegenüber „immer wacker für die Rechte des Denkers eintritt“ (40). Dabei werden die Zuhörer plötzlich — das eben ist die Stelle! — ermahnt, nicht abstrakt zu denken; ja es wird ihnen ans Herz gelegt, die „bekannte Gebärde des gespannten Denkens zu vermeiden“ (41). Kurz, so könnte man laienhaft sagen, es geht vom Hundertsten ins Tausendste auch hier schon wieder, ehe das Thema einmal einigermassen gestrafft wird und wir erfahren: „Die Welt des Auges ist es, deren Gesetz Goethe unbewusst dazu antreibt, die ungezählten Einzelheiten der Erfahrung zu einigen wenigen ideellen Einheiten zu verbinden“ (41). Wenn nun der Hörer oder Leser versteht, was mit der „Welt des Auges“ und ihrem „Gesetze“, also dem Weltgesetze des Auges, oder dem Gesetze der Auges-Welt und dem „Treiben“ dieses Weltgesetzes gemeint ist, dann wird er „ahnen“, „dass also die Wege Goethes und Kants, die hier auseinander zu gehen scheinen, doch wieder zusammenführen dürften“ (48). Contraria illustrant. So bereitet der Contrast selbst auf die Gemeinsamkeit vor. Denn „ein wirkliches Schauen giebt es ohne Denken nicht. Ein grosser Erschauer muss also auch ein grosser Denker sein“ (55). Nun wird später freilich von Goethe richtig behauptet, er habe „nicht wenig Verwirrung durch seine unkritische Vermengung von Erfahrung und Idee“ veranlasst; um aber gleich die eigene unkritische Auffassung erkennen zu lassen, wird hinzugefügt: „sowie auch durch manche nicht glückliche Idee“ (74), eine Prädizierung, die natürlich der kritischen Auffassung vom Wesen der Idee geradezu ins Gesicht schlägt. Die logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung der Unterscheidung von Erfahrung und Idee kann ja, das versteht sich eigentlich schon aus den früheren Geständnissen des Autors, diesen gar nicht interessieren. Es kommt ihm vor allem darauf an, durch eine genaue Vorstellung von der Bedeutung der Goetheschen Metamorphosenlehre eine ebensolche Vorstellung „von Goethes Art zu schauen und von dem Verhältnis zwischen Erfahrung und Idee in seinem Geiste“ zu geben. Man achte darauf, dass es ausdrücklich heisst: „in seinem Geiste“ (57). Es kommt wieder auf eine Goethe-Psychologie hinaus. Zur logisch-kritischen Fragestellung kommt der Verfasser nicht. Kein Wunder, braucht er doch selbst

den jedem echten Kritizismus aufs schroffste widersprechenden Terminus der „reinen Erfahrung“.

Wenn nun vollends die Idee „als ein reines Produkt menschlichen Denkens erklärt (63) wird“ und wenn diese Erklärung sogar Kantisch sein soll, ja zu Kant den Übergang und das Verständnis bahnen soll, so muss jeder mit der Vernunftkritik einigermassen Vertraute sofort erkennen, dass hier Übergang und Verständnis geradezu abgeschnitten werden. Denn wer wüsste nicht, mit welcher fast ängstlichen Peinlichkeit Kant sich gegen eine Vermischung des Begriffs des „Reinen“ mit allem Menschlichen verwahrt. Und wenn sich der neue Kant-Interpret schliesslich gar noch zu der Behauptung versteigt, es „könnte Kants Kritik der reinen Vernunft mit ebenso grossem Rechte die Vorschule der reinen Erfahrung geheissen werden“ (77), so wüsste ich nicht, wie man sicherer die ganze „Tendenz“ der Vernunftkritik auf den Kopf stellen könnte. Freilich wird diese zur Vorschule der reinen Erfahrung, dieser doppelten[1]) contradictio in adjecto nach Kant, dann muss die Idee zum reinen Produkt menschlichen Denkens geworden sein, muss es von ihr heissen: „die Idee stammt aus der Anschauung“ (63), und das alles, trotzdem eine Seite vorher Kants Worte citiert werden: „Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung“ (62). Die menschliche Vernunft ist nach Kant das „Vermögen der Ideen“; bei seinem neusten Interpreten ist sie „Erzeugerin der Ideen“. Erzeugt wird nach Kant die Idee überhaupt nicht. Sie steht, wie bei Platon, jenseits der Zeit und des zeitlichen Werdens. Zwar ihre Erkenntnis fällt in die Zeit. Idee und Erkenntnis der Idee aber fallen selbst nicht zusammen. Und nur im Sinne der Erkenntnis ist die menschliche Vernunft, das „Vermögen der Ideen“ und kann schon dem Wesen der Idee nach nicht deren „Erzeugerin“ sein, so wenig

[1]) Doppelt, weil einmal das Reine und das Empirische unter kritischem Gesichtspunkte in prinzipiellem Gegensatze des stets logisch-contradictorischen Dependenzverhältnisses stehen, also nie eine analytische Begriffseinheit sein können und dann weil nach den Anhängern der „reinen Erfahrung“ diese „reine Erfahrung“ faktisch gerade losgelöst und unabhängig vom „Reinen“ im Kantischen Sinne sein soll, welchem Sinne gemäss diese reine Erfahrung also ein reiner Unsinn ist. — Über den Begriff des „Reinen“ orientiere man sich in der Abhandlung von F. Behrend: „Der Begriff des reinen Wollens bei Kant“, Kant-Studien XI. 1. S. 109 ff.

Zeitliches Ewiges erzeugen kann. Erzeugende Wirkung kann sie höchstens üben, indem sie nach Ideen gestaltet, aber nie indem sie die Ideen erzeugt. Erzeugen kann die menschliche Vernunft, laut der Architektonik nur ihr Schema nach der Idee, wie der Verstand sein Schema erzeugt nach der Kategorie. Kants Mangel an schriftstellerischer Deutlichkeit, seine häufig nicht eindeutige Terminologie mag oft zu Missverständnissen führen. Trotzdem Chamberlain nun auch den Schriftsteller Kant bewundert, ist dieser vor dem Vorwurf doch sicher zu stellen, dass er eine derartige Auffassung verschuldet haben könnte. Selbst die gelegentliche Wendung Kants, dass die menschliche Vernunft sich Ideen „mache", hat bei Kant nicht den Sinn des Erzeugens, sondern immer die des Erfassens, um nach der erfassten Idee schematisch zu gestalten.

Was hat es solchen Verballhornungen Kantischen Denkens gegenüber für einen Wert, zu betonen, dass Kant nicht wie Goethe Erfahrung und Idee verwechselt hat? Was soll dieses negative Urteil, wo der positive Sinn der Idee so verkehrt worden und es für den kritischen Erfahrungsbegriff wirklich nicht gethan ist, die „verrohende Empirie" unserer Zeit in der Weise abzuthun, in der es hier geschieht, und mit der Kant auch nicht das Mindeste, auch nur im entferntesten zu thun hat?

Und was liegt selbst in dem positiven „Ergebnis" der Untersuchung des Verfassers für ein Wert, was kann gerade eigentlich auch nach Chamberlains Urteil über Goethes Vermischung von Erfahrung und Idee, was kann objektiv nach des Autors eigener unkritischer Auffassung der Idee, die günstigstenfalls ab und zu sich Kants Begriff vom „Bild" oder „Schema" nähert, und Kants Begriff vom Bewusstsein überhaupt ewig fern bleibt, für ein Wert liegen in der „entscheidenden Erkenntnis" über Goethe und Kant, „dass diese zwei Männer, scheinbare Gegensätze in den Anlagen und infolgedessen auch in den Leistungen, nichtsdestoweniger auf dasselbe Ziel hinstreben: Die Förderung der Anschauung gegenüber den Ansprüchen des abstrakt logischen Denkens. Goethe fördert die Anschauung durch Betonung des Wertes der Idee, die, wie er an einem Orte andeutet, den ‚inneren Sinn des Beobachters aufschliesst'. Kant fördert die Anschauung durch Betonung der Erfahrung und durch die genaue Kritik des sehr verwickelten Gebildes, das wir ‚Erfahrung' zu nennen pflegen" (77). Noch näher hätte ja für Chamberlain „dasselbe Ziel" insofern liegen müssen, als auch nach Kant die Idee aus der Anschauung stammen soll.

Wäre nun die Redensart, dass Kant und Goethe die „Anschauung fördern“, wirklich ein Resultat, dann wäre es aber höchstens ein solches und kann nach der ganzen Problemführung nur ein solches sein, aus dem eine Objektivität jener Förderung nicht erhellt. In Kants Kritik spielen die Begriffe der Allgemeinheit und logischen Notwendigkeit eine grosse Rolle, ja sie sind formal das ausschlaggebende kritische Moment. Kant stellt sie — manchmal sehr schroff — dem bloss „Beliebten“ gegenüber. Zu dem aber ist nun hier seine eigene „Anschauungsweise“ — sagen wir mit Kant — „herabgewürdigt“. Das Allgemeingültige und Logisch-Notwendige ist glücklich wegphilosophiert. Von kritischem Geist spürest Du kaum einen Hauch.

Mit Bewunderung wird gleich bei Beginn des zweiten Kapitels Leonardos grandioser Antizipationen gar mancher später exakt und klar gefassten wissenschaftlichen Einsicht gedacht. Bei der äusserst liebe- und bewunderungsvollen Einschätzung durch den Autor wird jedoch kaum genug betont, dass es eben Antizipationen sind. Ein tieferes Eindringen in den Leonardoschen Geist, durch dessen Vergleich mit dem Goetheschen und Kantischen dieser letzte doch selbst erst mit erfasst werden soll, muss sich leider der Autor selbst versagen. Was er am Ende seines Vortrags gesteht, das hätte er ebenso gut am Anfang bemerken können. Dann hätte er gleich den Charakter des Kapitels bezeichnet: „Näher können wir uns in diesen Vorträgen mit dem wunderbaren Manne leider nicht beschäftigen“ (167). Und das, trotzdem er meint, soviel durch den Vergleich zu gewinnen.

In der That, so wenig wir mit dem ersten Vortrage einverstanden sein konnten, einen Vorzug hatte er vor dem zweiten: er ging immer noch näher auf Goethe ein, als dieser auf Leonardo. Der „allumfassende Geist“ erfährt eine ziemlich allgemein gehaltene Charakteristik. Zunächst heisst es von ihm: „Gleich Goethe ist dieser Mann ganz Auge“ (93). Aber er „ist Auge“ in anderer Weise. Doch fallen uns, sagt der Autor, „zwei wichtige Unterschiede auf. Leonardo sieht genauer als Goethe, sein Auge ist ein schärferes Auge, und darum kann er, was dieser nicht kann: er kann das Geschaute als Geschautes wiedergebären, er ist Maler — und insofern steht er von Kant noch weiter ab als Goethe. Während aber der äussere Sinn bei Leonardo dergestalt feiner ausgebildet ist als bei Goethe, verhält es sich genau ebenso mit jener inneren schematischen Anschauungskraft, die wir bei Goethe

fast gar nicht, bei Kant hervorragend ausgebildet fanden; in dieser Hinsicht ist die Verwandtschaftsbeziehung eine umgekehrte, und Leonardo steht Kant näher, als Goethe ihm stand: Leonardo ist nämlich als Mechaniker genau ebenso genial begabt, wie als Maler" (97). Dass Leonardo überhaupt „Auge ist", das soll ihn also mit Goethe verbinden. Die Art, wie er ist, soll ihn zu Kant gesellen, indem aus ihr seine Richtung auf Mathematik und exakte Wissenschaft resultiert. Sehen wir von aller Kritik im Einzelnen ab und richten wir von hier aus bloss wieder einmal den Blick auf das Ganze des Unternehmens unseres Buches: Wer bemerkte da nicht mit immer zunehmender Deutlichkeit, wie das Werk, das aus der Persönlichkeit und ihrer Art zu schauen verstanden werden soll, immer schon die Voraussetzung auch für das Verständnis eben der Persönlichkeit und ihrer Art zu schauen bildet?

Exkurse, die teils mathematischer, teils naturwissenschaftlicher Art sein sollen, und die noch einmal durch einen Passus über „Goethes Welt des Auges" sozusagen nur unterbrochen werden, können mehr des Autors Absicht illustrieren, als seine Ansicht begründen. Wer könnte z. B. auch auf einigen Seiten „das Wesen der mathematischen Methode" (112) gründlich behandeln? Dass wir da vom „Wesen" nichts erfahren, versteht sich von selbst für jeden, dem Mathematik kein fremdes Gebiet ist. Dass auch von der „mathematischen Methode" nicht die Rede ist, wird sich jeder sagen können, der auf des Autors Stellung zur Logik aufmerksam geworden ist. Denn die Methodenlehre ist nach Kant eine logische Disziplin. Was uns geboten wird, lässt sich eher als eine aphoristische Bemerkung über angewandte Mathematik ansprechen. Mehr als Aphoristik bieten uns auch die Partien über Optik und Farbenlehre nicht. Hier liebt das Temperament des Autors, mit wenig Witz und viel Behagen, über die Begründung wieder so recht den Primat zu führen. Wie früher mit den Fachphilosophen, so geht er jetzt mit den Spezialforschern gar strenge ins Gericht und durch heftige Ausfälle gegen die „unduldsamen Kathederpfaffen" sucht er der Aufmerksamkeit der Hörer angenehme Abwechselung und sich selbst Erleichterung zu verschaffen. Die häufige Verwechselung zwischen Reiz und Reizeffekt, die freilich schon Joh. Müller gerügt, wird bitter gerochen.

Aber so nähert sich der Künstler seinem Ziele, der die Virtuosität besitzt, seine Zuhörer in den Stand zu setzen, dass sie „Kant verstehen, bevor sie ihn studiert haben" (136). (Das ist

wörtlich.) Denn nun kann er ja selbst über Kant und die exakte Wissenschaft reden, um „die Erfolge des exakten Forschers als ein Zeugnis für die Richtigkeit von Kants Grundanschauungen über den Menschengeist“ in Anspruch zu nehmen. Nur leider lässt er, wie er selbst gesteht, von den Stämmen dieses Menschengeistes den „Verstand beiseite“ (147). Und das rächt sich: Mach und seine Gesinnungsgenossen müssen Zeugnis ablegen für Kant. Freilich „Mach und seine Gesinnungsgenossen meinen es ja ganz anders als Kant; es giebt Tausendfüssler, die am Boden laufen, und es giebt Sonnenaare, die in den Lüften schweben, beide haben das Recht, zu leben, und es wäre thöricht, zu verlangen, sie sollten die Welt aus demselben Gesichtswinkel erblicken“. Und doch einet eine Einsicht „Tausendfüssler“ und „Sonnenaar“; „doch die mühsamredlich erworbene Einsicht: ‚die Raumanschauung ist bei der Geburt vorhanden‘, spricht dieselbe Thatsache aus wie Kants unumstossbare metaphysische Erkenntnis: ‚Die Vorstellung des Raumes wohnt uns als Form unserer sinnlichen Anschauung bei — und das heisst als die bedingende Möglichkeit aller Erfahrung —, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt‘ “ (149). — Da haben wir's. Die Logik scheint doch keine so überflüssige Sache. Sie kann einen zum mindesten vor der Verwechselung des logischen mit dem zeitlichen Prius bewahren. Ist diese Verwechselung denn besser, als Schopenhauers widersinnige Behauptung: „der Raum ist doch nur im Kopfe,“ gegen die Chamberlain sich mit Recht so ereifert, und derentwegen allein Schopenhauer es schon verdient hätte, von ebendemselben Chamberlain „der schlimme Zerstörer jeden Verständnisses für Kantische Gedanken“ genannt zu werden? Und was hat Kant alle feine und säuberliche Trennung des „Reinen“ und „Empirischen“ seinem Interpreten gegenüber geholfen? Ja freilich, da er nur eine Analyse des Menschengeistes gegeben haben soll, dann muss man konsequenterweise natürlich die Wissenschaft als „systematischen Anthropomorphismus bezeichnen“ (159). So wäre also für Kant der Weisheit letzter Schluss des Protagoras Satz, dass aller Dinge Mass der Mensch sei. Und wenn Kants erkenntnistheoretische Leistung etwa darin bestehen soll, dass er den „Mechanismus der Natur“ (ausser im Kosmos auch) „bis in die innersten Falten der menschlichen Geistesthätigkeit verfolgt“ hätte (164), ja freilich dann muss es in seinem viel geschmähten „Transscendentalismus“ so „menscheln“, wie die Gegner der Er-

kenntniskritik es behaupten und wie sichs eben für einen — „systematischen Anthropomorphismus“ schickt. Ja, wenn es wahr ist, was der Verfasser später einmal bekennt: „Wir Menschen sind ein recht albernes Geschlecht“ (190), dann wäre Wissenschaft also systematisierte, um nicht zu sagen: systematische — Albernheit.

Man mag dann immerhin im selben Sinn und Geist Kants praktische Philosophie interpretieren, aus ihr die Persönlichkeit Kants zu verstehen suchen und aus dieser wieder das „Werk“, nach solcher Interpretation von Kants Art zu schauen, die Vermittelung zwischen Goethe und Leonardo endlich statuieren, man mag es thun, Kants Art zu schauen — schaut aber trotzdem anders aus. Und was der Untertitel verhiess: „Begriff und Anschauung“ hat er nicht gehalten. Um einen Begriff zu bekommen, darf man eben nicht den „Verstand beiseite lassen“. Nach Kant ist nämlich der Verstand das Vermögen der Begriffe. Und was die Anschauung anlangt, so verhält sich das, was wir hier davon gehört, zu der Kantischen, wie der „Tausendfüssler“ zum „Sonnenaar.“

Indes, vielleicht erfahren wir doch mehr als hier im folgenden Kapitel. Denn da soll über Descartes gehandelt werden, aber der Untertitel, der ausserdem noch einen „Exkurs“ über die analytische Geometrie verheisst, kündigt doch zugleich eine Erörterung über „Verstand und Sinnlichkeit“ an. Hier soll also schon dem Titel nach ausdrücklich der „Verstand“ nicht „beiseite“ gelassen werden, und jeder an Kant und dem philosophischen Kritizismus überhaupt Orientierte weiss doch, dass die Begriffspaare, „Verstand und Sinnlichkeit“ einerseits und „Begriff und Anschauung“ andererseits einander korrespondieren. Möglich also, dass jetzt unter der Führung Descartes', der als „der kritisch-empirische, mathematische Denker“ charakterisiert wird, das Versäumte nachgeholt wird. Freilich gerät diese Hoffnung schon etwas ins Schwanken, sobald wir wieder an die programmatisch bereits von Anbeginn verkündete „Methode“ des Werkes durch den Satz erinnert werden: „Für uns aber handelt es sich hier und heute lediglich um das, was ich die charakteristische Gebärde des Geistes nennen möchte“ (175). Und wenn nun diese charakteristische Gebärde als der „Blick nach innen“ bezeichnet wird, um Descartes' Eigenart gleich von Anbeginn derjenigen Goethes und Leonardos gegenüberzustellen, so mag dadurch freilich sofort das kritische Grundprinzip verwischt werden. Aber das ist gerade um so mehr zu bedauern, als der Verfasser nun wirklich

mit Glück den Punkt bezeichnet, an dem Decartes selbst am schärfsten seine Verwandtschaft mit Kant erkennen lässt: „Il n'est aucune question plus importante à resoudre que celle de savoir ce que c'est que la connaissance humaine et jusqu' où elle s'étend“ (177). Schade, schade und abermals schade, dass Chamberlain der kritischen Fragestellung sich immer nur äusserlich genähert hat und ihrem Kern und Wesen ganz fremd geblieben ist; und zwar infolge seiner Abneigung gegen die Logik, unter der er nur scholastischen Formalismus versteht. Er hätte sonst dem erstaunlichen Descartes, dessen überragende Bedeutung — gegenüber mannigfachem Unrecht der Geschichte gegen den grossen Denker, wobei es freilich auch nicht ohne Unrecht[1]) gegen die Geschichte von Seiten des Autors abgeht — namentlich in spezialwissenschaftlicher Beziehung so energisch zu betonen das wirkliche Verdienst des ganzen Buches ist, selbst einen grossen Dienst leisten können. Nur leider erscheint in philosophischer Beziehung diese überragende Bedeutung hier nicht in dem durchdringenden Lichte der Erkenntniskritik, sondern in den trübenden Spiegelungen der Grundanschauungen über den Menschengeist als solchen, sodass in der That mehr Glück als Verstand, oder sagen wir, um den dem Geiste des Autors adäquatesten Ausdruck zu brauchen: dass allein Instinkt im Spiele war, wenn er in der vorhin zitierten, wahrhaft inhaltsschweren Stelle die Verwandtschaft mit Kant bezeichnet sah. Wie fern ihm dabei wirklich der erkenntnistheoretische Gedanke lag, das beweist aber schon seine Unterschätzung des erkenntnistheoretischen Blickpunktes von Descartes, nämlich die Unterschätzung des Selbstbewusstseinsproblems.

Darum bleibt für ihn denn auch hier wieder die Haupt- und Kernfrage: „wie dieser Mann -- empfangend und schaffend — in die Welt hinausschaute.“ Im Anschluss an Huyghens wird über diese Art des Schauens gesagt: „Descartes wusste das Gesehene denkbar zu gestalten, und zugleich besass er die Gewalt, das nur

[1]) Wenn z. B. Chamberlain meint, es denke auch nicht einer daran, dass Descartes den wahrhaft genialen Gedanken, das Licht sei Bewegung eines unwägbaren Mediums, gefasst, so stimmt das doch nicht ganz. Ich möchte ihn hier nur auf seinen Landsmann John Tyndall aufmerksam machen, der deutlich darauf hinweist. Im übrigen kann es jeder Student, wie ich mich aus meiner Studentenzeit genau erinnere, sogar schon in bloss experimentalphysikalischen Vorlesungen über Optik mehr als einmal hören.

Gedachte in Sichtbares umzuformen", oder wie eine andere Formel dafür lautet: „Descartes' auszeichnende Gabe war, das Sichtbare unsichtbar und das Unsichtbare sichtbar zu machen" (196). Wenn nun von hier aus der Übergang zu jenem „Kernwort" Kants gefunden werden soll: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen, als seine Anschauungen sich verständlich zu machen, d. i. sie unter Begriffe zu bringen", so wäre das schon ganz schön, wenn es nur nicht gleich weiter hiesse: „Kant redet hier von den allgemeinen, unbewusst vor sich gehenden, notwendigen Funktionen aller menschlichen Vernunft von dem Augenblick an, wo sie beim neugeborenen Kind in Thätigkeit tritt" (197). Nun ist glücklich die Transscendentalphilosophie in eine Philosophie des Unbewussten verzerrt. Die Denknotwendigkeit im logischen Sinne, wie Kant ganz allein das Wort versteht, wird zur unbewusst vor sich gehenden Funktion umgebogen, ganz in Gemässheit jener schon bei der Geburt vorhandenen Raumanschauung. Und wo Begriffe fehlen, da stellt zur rechten Zeit das Wort vom „in-die-Welt hinausschauen" sich ein. Der Verstand im Kantschen Sinne ist also auch hier „beiseite gelassen" und bleibt blos auf dem Titel stehen. Und obwohl es wahr ist, dass die ganze Naturwissenschaft der Neuzeit mit ihren grossen Errungenschaften diese Correlation von Anschauung und Begriff zur Voraussetzung bedarf, obwohl es weiter wahr ist, dass Descartes dazu einzig und wahrhaft Richtung gegeben hat, und obwohl es endlich wahr ist, dass, trotz vieles Unzulänglichen in Einzelheiten, doch auch in solchem Einzelnen Descartes der erste Bahnbrecher war, dass er z. B. die beiden ersten allgemeinen Gesetze der Bewegung (die sogenannten Newtonischen) bereits vor Newton klar und deutlich ausgesprochen hat (Chamberlains Bemerkungen über das dritte stimmen allerdings nicht), so ändert alles das noch nichts an Chamberlains Auffassung von Begriff und Verstand, Anschauung und Sinn. Hätte Kant sie so gefasst, wie wir seinen neuen Interpreten es expressis verbis haben sagen hören, dann wäre freilich Ernst Mach gegen Kant und gegen alle grossen Physiker und Mathematiker, gegen Maxwell und Heinrich Hertz und Poincaré im Recht. Wird, was Kant als transscendental-logische Gesetzmässigkeit anspricht, zu „unbewusst vor sich gehenden, notwendigen Funktionen aller menschlichen Vernunft" herabgedrückt, so hätte die Erfahrung, wie über alles

das, was überhaupt „vor sich geht“, so auch über jenes zu entscheiden. Damit aber wären gegen Kant, Maxwell, Hertz, Poincaré und wie sie alle heissen, endlich aber auch gegen — Chamberlain die von diesem selbst abgewiesenen „Herren Antimetaphysiker“, an ihrer Spitze „Professor Mach“, im Recht, die die Absurdität fordern, an den allgemeinsten mechanischen Gesetzen eine „fortgesetzte Erfahrungskontrolle“ zu üben (204). Dass Chamberlain durchaus bei seiner ausserkritischen Betrachtungsweise verharrt, zeigen uns seine weiteren Ausführungen über „Schema und Symbol“ aufs neue, indem er hier unmissverständlich von einer „Art Pendelbewegung, die unser Geist, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, den ganzen Tag vollführt“ (207), oder indem er in der Bemerkung über Denken und Anschauen gar von einem „ewigen Hin- und Herschieben zwischen Denken und Anschauen innerhalb unseres Kopfes“ (208) redet. Das erinnert ja wieder an die Art, wie Schopenhauer glaubte, Kant verstehen zu sollen und überhaupt an diejenigen Auffassungsweisen, die von Kants kritischen Prinzipien der Anschauung und des Denkens meinen, sie bestünden bloss in „unserem Kopfe“, wonach sie freilich Kant leicht ad absurdum führen zu können glauben. Freilich, wenn behauptet wird: „die Welt ist nicht gedankenhaft, sondern nur unser Hirn ist es“ (208), und wenn die im „Denken und Anschauen“ wirksamen „inneren Gesetze des Menschengeistes“ als „metaphysische Grundthatsachen“ (209) angesprochen werden, so braucht man wohl kaum noch nach einem günstigeren Gesichtspunkte zu suchen, von dem aus sich das Überschlagen und Durchkreuzen der heterogensten Betrachtungsweisen besser übersehen liesse, die getrost mit dem „völlig sinnlosen, empirischen Galimathias“, als der Newtons Raumauffassung bezeichnet wird (210), in Konkurrenz treten können, so gut das nur je eine empirische Metaphysik (auf eine solche contradictio in adjecto und neuen Galimathias läuft doch längst alles hinaus) vermag. Wenn weiter noch so viel Wert darauf gelegt wird, das „kritische Gebiet zwischen Anschauen und Denken genau zu erforschen“ (211) und zur Klärung die Mathematik herangezogen wird, so muss das an sich löbliche Beginnen doch fruchtlos bleiben, solange es dabei eben bloss auf ein kritisches „Gebiet“, nicht aber auf eine kritische Methode und immer und immer wieder in letzter Linie nur auf die organische „Verrichtung“ des „Menschengeistes“ abgesehen ist. Was dabei für ein Verständnis der Mathematik abfallen kann, ist dabei ebenso leicht ersichtlich, wie es schwer

ersichtlich ist, warum unser Autor sich gerade hier über die „empirischen Flachschädel“ (215) so erbosen kann, die sich von ihm doch nur dadurch unterscheiden, dass sie mit Worten nicht trennen, was er thatsächlich vermengt — die transscendentale und die psychologische Methode —, sondern dass sie dieselbe Vermengung zwar auch begehen, nur nicht in der Selbsttäuschung befangen sind, als begingen sie sie nicht, schon weil sie meist von der Möglichlichkeit der Unterscheidung nichts wissen, und dass sie endlich von den mathematischen Disziplinen im Einzelnen zwar nicht philosophisch, aber doch mathematisch eine klarere und eindringlichere Vorstellung haben. Im Grunde ist es aber doch sonst gerade ganz die Art der gescholtenen „empirischen Flachschädel“, die Mathematik als ein „rein menschenhaftes Denken und Anschauen“ (215) anzusehen, eben weil alles „Menschenhafte“ selbst bloss empirischer Bestimmung untersteht und blosser Erfahrungsbegriff ist. Im Gegensatze dazu war es aber gerade Kants Bestreben, die Evidenz der Apriorität der Mathematik dadurch fasslich zu machen, dass er den Wahn zerstörte, als seien die mathematischen Sätze lediglich „Bestimmungen eines blossen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie“, und von dem bloss „Menschenhaften“ zu dem vorzudringen suchte, was er das „Reine“ nannte und von diesem Bemühen gab er bekanntlich auch seinen Hauptwerken ihren Namen; wobei aber das nicht übersehen werden darf, dass da, wo Chamberlain von Descartes' Verhältnis zur Mathematik berichtet, die mathematische Methode wenigstens einigermassen mehr auf ihre Rechnung kommt, als wenn er selbst über deren „Wesen“ zu sprechen meint. Nur versteht es sich auch hier nach dem Vorhergehenden von selbst, dass die mathematische Gesetzmässigkeit von der Erkenntnis dieser Gesetzmässigkeit nicht scharf geschieden wird (was namentlich in dem Exkurs über die analytische Geometrie klar wird).[1]) Aussprüche, wie der: „Ich befinde mich

[1]) Man vergleiche z. B. die Sätze: „dass ich mir 70 als zehn mal sieben oder als 58 + 12, oder als 210 dividiert durch drei denke, ist ein rein willkürlicher Vorgang innerhalb meines Kopfes. Die Zahl 70 oder 7000 oder 7 000 000 ist ebenso einfach und unzerlegbar wie 7 und 1. Freilich aber auch ebenso zerlegbar, — wie auch die Zahl 1 zerlegbar ist ad infinitum, sobald es mir Menschen gefällt, sie als ein Produkt anzusehen.“ Daran zweifelt ja nun gewiss kein Mensch. Nur ist diese ganze weise Bemerkung nicht einmal zu dem Punkte gediehen, wo das eigentliche Problem erst beginnt. Und mancher mathematisch und philosophisch Denkende würde gern gesehen haben, dass hier wenigstens unterschieden worden

innerhalb rein menschlicher Willkür“ (228) können einen jetzt nicht mehr befremden bei der Willkür des Interpreten jenes Kant, dem die Mathematik mit ihrer Evidenz so sehr aller Willkür entrückt erschien, dass er von der Naturwissenschaft als Wissenschaft am liebsten nur hätte gelten lassen, was sie an Mathema-

---

wäre zwischen dem, was davon bloss „willkürlicher Vorgang innerhalb meines Kopfes“ und was davon mathematische Gesetzmässigkeit ist, zumal da ihm eine tiefer dringende Erörterung über die analytische Geometrie als s o l c h e doch nicht geboten wird. Was von den Zahlenverhältnissen gesagt wurde, gilt auch von des Autors Bemerkungen über die stereometrischen und geometrischen Gebilde, Kugel, Pyramide, Kreis etc.; sowie deren Zusammensetzbarkeit und Zerlegbarkeit. Wieviel mehr hat doch der Kant, der hier interpretiert werden soll, in einem einzigen Satze ausgesprochen, als sein Interpret auf vielen Bogen! Wenn Kant, um den Sinn des a priori gerade an der Mathematik zu verdeutlichen, vom Mathematiker sagt: er „fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem blossen Begriff derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), hervorbringen müsse; und dass er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriff gemäss selbst in sie gelegt hat“, so hat er mit diesem einen Satze die o b j e k t i v e B e d e u t u n g der mathematischen Gesetzmässigkeit im Verhältnis zur E r k e n n t n i s dieser Gesetzmässigkeit so klar ausgesprochen, dass selbst das Gerede seines Interpreten für einen, der diesen Satz mit Verstand auch nur einmal gelesen hat, nicht im Stande ist, diese Klarheit zu verdunkeln. Denn hier sieht man aufs schärfste, dass es sich weder um ein blosses Nachspüren eines Begriffes handelt, noch dass die Spontaneität des „Hineindenkens“ und „Hervorbringens“ etwas bloss Willkürliches in jemandes Kopfe ist. Vielmehr vollzieht, wie Kant z w e i m a l hervorhebt, sie sich eben dem „Begriffe“, also einer objektiven Regel gemäss, die schon die logische, objektive Voraussetzung für das „Hervorbringen“ und „Hineindenken“ ist, damit dieses selbst objektive Bedeutung habe, so dass das „Hineindenken“ und „Hineinlegen“ immer ein „Hineindenken“ und „Hineinlegen“ eben einer objektiven Gesetzmässigkeit, also weder passives Nachspüren, noch reine Willkür, sondern gesetzmässige Handlung des Bewusstseins nach objektiver Regel ist. Auf diese objektive Seite hat man zu achten, will man dem Kantischen Begriffe der Spontaneität auch nur im geringsten gerecht werden. Und die Beachtung dieses objektiven Momentes liefert allein den Schlüssel für das Verständnis des ganzen kritischen Geschäftes, rücksichtlich des Verhältnisses von Sinnlichkeit und reinen Anschauungsformen nicht minder, wie desjenigen von Verstand und Kategorien und desjenigen von Vernunft und Ideen. Dies hier ein für allemal. Die Verwirrung, die sein Interpret nach allen diesen Gesichtspunkten anzurichten versucht, lässt sich also an Kant selbst unmittelbar gerade genug illustrieren.

tik enthielt. Auch das braucht danach kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden, wie modifizierbar doch die Bestimmung der „mathematischen Analysis“ ist, wenn diese bezeichnet wird als „die eigenmächtige Auflösung einer gegebenen Grösse in mehrere andere Grössen aus rein praktischen Gründen, um nämlich damit besser rechnen zu können, was erreicht wird, sobald die ursprüngliche räumliche Vorstellung auf einen raumlosen, unvorstellbaren, ziffermässigem Ausdruck zurückgeführt worden ist“ (219). Dass diese Auffassung bestenfalls da aufhört, wo das eigentliche Problem erst anfängt, wird jeder sehen, der sich einmal etwas ernster um Mathematik gekümmert hat. Und selbst wenn es richtig wäre, dass der „Angelpunkt der ganzen Methode“ wäre die „Entdeckung desjenigen Punktes, wo innerhalb der Grössenlehre Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken in einander übergehen, wo das Sichtbare unsichtbar wird und umgekehrt“ (232), so wäre doch bei der einmal herrschenden Auffassungsweise für die kritische Fixierung dieser Begriffe selbst nicht das Mindeste gewonnen. „Selbst wenn endlich für „Kants Geistesanlagen“ sich immerhin ein „Fazit“ (244) ziehen liesse, so doch für sein Werk, mit Rücksicht auf das jenes selbst nichts vermag, nicht das mindeste. „Zum Glück ist es auch nicht mein Amt, das berühmte und gefürchtete Kapitel aus der Kritik der reinen Vernunft — von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe — zu erläutern“ (246). Also was man zu „erläutern“ fürchtet, darüber lässt sich doch wenigstens plaudern.

Dass die transscendentalen Gesetzmässigkeiten Kants als „metaphysische Grundthatsachen“ bezeichnet wurden, hindert nicht, Kant den „einzigen Erfahrungsphilosophen“ (248) zu nennen, freilich ohne Rechtfertigung dieser Charakteristik durch Kants Werk, sondern mit Berufung auf seinen Ausspruch: „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung“ (249). Und wenn wir auch keinen sachlichen Grund dafür erfahren, so erfahren wir doch, dass ein Unterschied sei zwischen Bathos und Pathos. So versteht man schliesslich — sieh da! — die „Bitte“, die der Autor an Hörer resp. Leser richtet: „möglichst wenig zu denken und möglichst viel zu sehen“ (253). Und so versteht man endlich, wie dem Transscendentalen, von dem Kant ausdrücklich erklärt, dass es allein die objektive Erkenntnis begründe, nach der Auffassung seines neuesten Interpreten „ausserhalb meines Geistes“ kein „objektiver Sinn“ zukommen soll, sondern dass damit nur besagt wird, „dass es ein Subjekt giebt, welches befähigt ist, die beiden disparaten Teile

seines geistigen Organismus[1]) in symmetrische Beziehung zu einander zu bringen. Und das gerade — dieses Herstellen von Beziehungen, die wir nicht aus der Erfahrung entnommen haben, sondern durch welche wir erst Erfahrung machen, indem wir die beiden Teile unseres Geistes verbinden, genau so, wie wir hier durch die Beziehungen zwischen Gedankenrechnung und Anschauung höhere Mathematik erst möglich machen — das ist, was Kant mit dem gefürchteten, häufig gebrauchten, doch selten verstandenen Wort ‚transscendental‘ bezeichnet“ (255). Das Transscendentale wird also zu einer blossen Funktion „unseres“ Geistes, wodurch allerdings die Behauptung Chamberlains kräftig bestätigt wird, dass es ein „selten verstandenes Wort“ ist. Dafür giebt der Autor gleich eine weitere Illustration, indem „Grundgesetz des Menschengeistes“ und „transscendentales Prinzip“ abermals in Eins gesetzt werden, (255) „unerbittliche Gesetze unseres Geistes“ und „die transscendentalen Gesetze unserer Vernunft“ (!!) ganz behaglich in einander fliessen in dem einen Wörtchen „unser“ (255).

Was hilft es dagegen, dass „psychologisch“ und „metaphysisch“ in Worten geschieden wird, wenn im Geist und in der Wahrheit gleich nachdem, wo die wörtliche Unterscheidung gemacht wird, diese wieder aufgehoben wird, indem Kant seine Überzeugung über Sinnlichkeit und Verstand, die Bedingungen der Erfahrung durch „analytische Beobachtung der geistigen Funktionen“ und nicht auf logischem Wege („logischer Systemmacherei“, wie der Interpret sagt) (259), gegründet haben soll. Dem entspricht nun auch im Einzelnen durchaus, was der Autor noch einmal über den Raum, was er über die Stammbegriffe, was er über Welt und Ich zu sagen hat. Er ist sich durchaus treu geblieben. Wie ein unfreiwilliger Witz klingt es, dass wir die Stammbegriffe, als ob Kant nie seine transscendentale Dialektik geschrieben hätte, anschauen sollen, während doch schon der Schematismus darüber belehrt, dass sie nur auf Anschauungen vermittels der Zeit angewandt werden können, und während zugleich, Widersprüche gelten wieder einmal nicht, doch auch nach Chamberlain die Zeit erst die Vermittelung wieder übernehmen soll. Der „gefürchtete“ Schematismus erscheint hier in ganz neuem Lichte. Am witzigsten aber wird das Verhältnis von Welt und Ich ausgesprochen. Dem Satze Schopenhauers: ‚die Welt ist meine Vorstellung‘ wird als Kern der Kantischen Anschauung das weise

[1]) Sinnlichkeit und Verstand.

Schlagwort entgegengestellt: „Meine Welt ist Vorstellung“ (262). Man sieht, es waltet ein wahrer Fanatismus, Schopenhauers Kant-Verständnis noch zu überbieten. Nur verdrehte Schopenhauer seinen Kant mit Geist.

Doch ich will kein Buch über ein Buch schreiben. Dafür war ich aber bisher wohl zu ausführlich. Freilich, wo nirgends strenge Konzentration herrscht, und wo man dem Instinkt auf auf seinen tausend Seitensprüngen folgen muss, hat man sich selbst erst Weg und Steg durch das mannigfache Gewirr zu bahnen. Mir lag vor allem daran, den Geist, der in dem Buche waltet, so wie er sich selbst charakterisiert, zu fassen; und damit auch die für das Werk bestimmende und richtunggebende Arbeitsweise. Beide bleiben sich, wie eben bemerkt, durch das ganze Buch gleich; und sollte ich bisher zu ausführlich gewesen sein, so will ich mich jetzt, je schwerer dem Autor die Konzentration wird, je mehr sich der Instinkt auf seinen Abschweifungen gefällt, um so kürzer fassen.

Sehr trostreich erscheint es ja einem solchen Vorsatze gegenüber nicht, wenn der Autor gleich in seinem nächsten, Bruno behandelnden Vortrage, der einen „Tag der Träume“ (279) heraufführen soll, schon im Anfang Leser und Hörer zur Geduld ermahnen muss: „Sie dürfen nicht ungeduldig werden, wenn wir manchmal weit abzuirren scheinen“ (281). Die „scheinbaren“ Abirrungen werden also von vornherein angekündigt. Eine Ankündigung, die an Bedeutung nichts verliert durch das Versprechen: „Das Ziel werde ich keinen Augenblick aus den Augen verlieren“ (281).

Das „Werk“ rückt in immer nebelhaftere Fernen. Es wird „bei uns doch nicht eine Darstellung von Lehren, sondern ein genaues Erfassen persönlicher geistiger Anlagen bezweckt“, heisst es nun wieder mit rückhaltloser Offenheit. Es kommt hier auf das Erfassen der verschiedenen „mythischen Träume — oder vielmehr Traumesarten“ — an, um von da zur „Gegenüberstellung von Kant und Bruno“, „Dogmatik und Kritik“ fortzuschreiten und endlich zu begreifen, „inwiefern Kant (und ausser ihm einzig Plato) auf einem anderen Boden steht als sämmtliche andere Philosophen“ (281). Da wird denn nun zu allererst des Längeren und Breiteren über den „Urmythos aller Mythen (282) geplaudert. Als der Kern der Sache und als „grundlegend“ für die hier beabsichtigten Ausführungen stellt sich dar „die Einsicht, dass die Gleichsetzung zwischen Angeschautem und Gedachtem und (erweitert)

zwischen Natur und Vernunft“ — „der Urmythos aller Mythen ist“ (285 f.). Dieser „gabelt sich“ „in zwei Hauptzweige“, „je nachdem die Neigung vorwaltet, das Gedachte oder aber das Angeschaute zu betonen“ (286). Und darauf geht in letzter Linie zurück, „ob Gestaltung oder Vernichtung aller Gestalt, ob die Neigung, den Stoff zu beseelen, oder die Neigung, das Seelische zu verstofflichen, vorherrschen soll“ (292). Ein Überblick über die Geschichte von Thales bis Aristoteles soll nun eine „völlig anschauliche Vorstellung aller auf Grundlage des Mythos möglichen Weltanschauungen“ gewinnen helfen. Wie diese „Geschichte“ also material gedacht wird, ist demnach klar. Formal charakterisiert der Autor sein Verfahren selbst: „ich muss mich natürlich aphoristischer Kürze befleissigen“ (292). Und sein Verständnis für die Geschichte der Philosophie überhaupt, wie seinen ganzen historischen Sinn hat er ebenfalls schon früher selber illustriert, wenn er meint, dass eine „naturwissenschaftlich gedachte, systematisch klassifizierende Untersuchung der möglichen Hauptrichtungen aller menschlichen Weltanschauungen eine unentbehrliche Ergänzung wäre zu jeder Geschichte der Philosophie. Denn während das Wesen alles Historischen die Hervorhebung des zeitlich Bedingten ist, macht die Betonung des notwendig Ewigen, das Wesen wahrer Wissenschaft aus“ (281). Wer leugnet nun noch, dass selbst Schopenhauers Geschichtsverständnis noch überboten werden kann?

Nachdem in der griechischen Philosophie „eine der möglichen Entwickelungsarten des Urmythos in einer Reihe auf einander folgender Denker ins Auge gefasst“ (308) worden, wird nun eine ganze „Tafel der möglichen Weltanschauungen“ entworfen, die schon dem Namen nach wie ein schlechter Witz auf alles Geschichtliche[1]) klingt und sich auf der schematischen Correlation von Schauen und Denken („Denken nach innen, Schauen nach aussen; Denken nach innen, Schauen nach innen; Denken nach aussen, Schauen nach aussen; Denken nach aussen, Schauen nach

[1]) Wie ein neuer Witz berührt es dabei, dass unser über einen wahren Historiker von der Bedeutung Zellers nur verächtlich spöttelnder, naturwissenschaftlich verfahren wollender Historiker, der durch dieses sein Verfahren, seine Verachtung der Logik aufs neue dokumentiert, den Naturforschern eine Herabsetzung der logischen Ansprüche aufmutzt, was um so amüsanter ist, als dadurch einer der hervorragendsten logischen Naturforscher, Weismann, getroffen werden soll, von dem freilich unser Autor keine Zeile, ja kein Wort verstanden hat, und den er einfach als Vertreter des dogmatischen Darwinismus abthut.

innen“ (322); gründen soll. Der „Tag der Träume“ wird so selbst ein Traum. Indes das ganze Schema soll nur für die „Indoeuropäer“ (343) gelten. Und mit Renan meint unser Autor: „Die Mythen ‚verwandeln sich bei den Semiten zu flacher historischer Berichterstattung‘. „Spinoza ist der traumlose Mann“ (344). Wie mit Spinoza, dem „klugen, ahnungslosen Juden“, dem „‚edlen‘ Baruch“, einer „Art Ideal-Rabbiner“ (345 f.) sonst noch umgesprungen wird, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Wir sind auch der Träume des Autors selber müde. Und vor lauter Träumen und Traumesarten kommt der Tag der Träume erst gegen Abend zu Kant, unter dessen Zeichen doch auch er stehen wollte. Lange, lange war von ihm nicht mehr die Rede. Eine verunglückte „Belehrung“ Ostwalds über Kant[1]) gehörte nur zu den „scheinbaren“ Abirrungen („doch schon habe ich länger bei diesem Exkurs verweilt, als ich eigentlich verantworten kann“ (356); — wahrhaftig, ja! unverantwortlich lange) und war eine gründliche Irrung.

Nun wird der die Schulweisheit verachtende „Beobachter“ Kant dem Scholastiker „Bücherwurm und Schulmann“ Bruno entgegengestellt. Indes muss, da er ja Auge und Ohr gewaltsam schliessen soll, „seine Beobachtung auf die Zerlegung des Seelenlebens, sein Forschen auf das innere Wesen des Menschen gerichtet“ (359) sein. Hier — bei Kants bekanntem Mangel an Interesse für die Psychologie und schon nach unserer früheren Ausführung brauchen wir wohl kaum noch zu sagen, was es mit dieser „Zerlegung des Seelenlebens“ auf sich hat —, soll sich nun Kants innere Anschauungskraft bewähren. Dass wieder eine Verwechselung des psychologischen und transscendentalen Gesichtspunktes vorliegt, versteht jeder, der Kant versteht. Zum Anthropomorphismus, und da diesem konsequenterweise der Mensch zum Mass aller Dinge wird, damit auch zum Relativismus, ferner zur Metaphysik des Unbewussten, zur Seelenlehre — zu allem wird die Transscendentalphilosophie hier gemacht, was sie nicht ist; nur wird sie beim Interpreten nie das, was sie ist. Die Durchleuchtung des „dunkelsten Innern“ (365) soll die Virtuosität von Kants Anschauungskraft und damit die treibende Kraft seines Werkes ausmachen. Wie weit ist da doch der selige Kant von der modernen Psychologie überholt. Er ist im Vergleich zu ihr ein toter Mann. Was hilft es ihm auch, dass sein Interpret sagt, seine „Art ins Menscheninnere zu schauen“, sei „Kritik“, wenn diese

[1]) Vergl. oben S. 163.

selbst bloss „eine Prüfung des Menscheninneren durch direkte Zerlegung und Beobachtung, genau so wie ein Arzt mit Skalpel und Sonde die Beschaffenheit des Leibesinneren prüft“ (376), sein soll.[1]) Man mag dann Kant hundert und aberhundertmal zitieren, wenn man die Zitate nicht versteht, und die „Kritik der Vernunft“ auf Beobachtung des Menscheninnern gerichtet sein lässt, wenn man, was Kant von der „allgemeinen“ Logik sagt, als von der Logik überhaupt gesagt auffasst, so hat man wohl Kants Worte gehört, aber der Buchstabe ist entgeistigt. Wäre das das Licht, vor dem der urmythische Dunst und Nebel endlich zerfliessen soll, so müsste es ein armselig Talglichtlein sein. Wäre das die „Kritik“, die alle Dogmatik zerstört haben soll, so wäre es die flachste Unkritik. Kants Licht glänzt anders und seine Kritik „prüft“ anders.

Das bisher Ausgeführte soll nun unter einem neuen Gesichtspunkte zusammengeschlossen werden, um neues Licht auf Kants Art zu schauen, ausstrahlen zu lassen: „Heute laufen die Fäden, die wir in den vorangegangenen Vorträgen gesponnen haben, zusammen: ohne den Goethevortrag vorauszusetzen, könnte ich nicht hoffen, in anschaulicher Weise von den ‚Ideen‘ zu reden; ohne den Leonardovortrag, in dem Sie genau zwischen rein und empirisch und demzufolge auch zwischen mathematischer Wissenschaft der Natur und künstlerischer Intuition der Natur unterscheiden lernten, könnte ich vor lauter Wegräumen fest eingewurzelter Missverständnisse kaum bis zu der Betrachtung des wahren Plato gelangen; der Descartesvortrag ist für unser heutiges Vorhaben geradezu grundlegend, weil Sie dort die Bedeutung der dualistischen Betrachtungsweise kennen lernten und davon zugleich eine plastische Vorstellung gewannen; der Brunovortrag schliesslich hat uns ein für allemal gelehrt, was Dogmatik und was Kritik ist, wir wissen also, wo wir Plato zu suchen haben, und wo nicht“ (398).

Nun wir wissen auch, ob diese Ansprüche des Autors so berechtigt, ob sein Eigenlob so verdient ist, wie er es noch nach dem Tag der Träume träumt. Aber trotzdem — lassen wir uns weiter von ihm führen. „Heute schieben wir nun die Linse ein, durch welche diese verschiedenen Strahlen zusammengefasst und scharf auf den Brennpunkt unseres Interesses — Immanuel Kant

[1]) Sollte freilich jemand glauben, dass hier die Zuflucht zum homo noumenon Rettung bringe, nun der müsste einerseits diesen mit dem Menscheninnern gleichsetzen wollen, andererseits die Kunst besitzen, Noumena zu „beobachten“.

— gerichtet werden. Denn in Plato begegnen wir zum ersten Male einem Manne, dessen Geistesanlage — dessen angeborene und durch ein ganzes Leben unausgesetzten Denkens bis zur Vollendung ausgebildete Art zu schauen — mit derjenigen Kants fast genau übereinstimmt" (308). Zwar im äusseren Leben und Lebensschicksal, auch im Temperament sind sie verschieden, aber in den tiefsten Tiefen ihrer Seele sind gemeinsame Kräfte wirksam, die sie auf das „gemeinsame Ziel" weisen. Das Streben nach innerer Freiheit, die Glut der Begeisterung lassen sie beide, wenn ich mich etwas frei ausdrücken darf, zur Erkenntnis des Primates der praktischen Vernunft gelangen. Wenn wir aber so von der Person zur Sache kommen, so wird uns leider gleich eine sonderbare Vorstellung von Platons dichterischer — symbolisierender und allegorisierender — Methode dargeboten. Zwar soll diese nicht in der Frage nach den Dingen, sondern in der Frage nach der Erkenntnis der Dinge gipfeln. Aber was ist das für eine Frage nach unserem Interpreten? Die Frage nach der „Art, wie diese Erkenntnis zustande kommt" (431). Da haben wir's. Der Platon, dem die γένεσις von so untergeordnetem Interesse war, wird hier zum Genetiker. Und dann soll von hier aus der Übergang zu Kant gewonnen werden. Zwar könnte, wer bloss auf den Klang der Worte hörte, sich entzücken über die treffende Formulierung: „Idee ist alles, wodurch Einheit geschaffen wird". (438). Aber wenn er weiss, wie diese Worte gemeint sind, wird ihm gleich wieder ganz anders zu Mute werden. Und bald genug erfährt er die wahre Meinung. Da „Plato durchaus Beobachter und Empiriker" — zwar nicht im Sinne Goethes, sondern in dem Leonardos — ist, müssen seine Ideen natürlich zu Gebilden „unseres Geisteslebens" werden. Der „Menschengeist" bildet sich „auf verschiedenen Stufen Ideen" (439). Mag diesen nun die Funktion sowohl des Zusammenfügens, wie des Trennens zugesprochen werden, als Einheitsgesetze kommen sie leider zu kurz. Und wie wäre es auch anders möglich? Sie sollen ja mit der Erscheinung zugleich entstehen; und dadurch soll der schwierige Platonische Gedanke der μέθεξις geklärt werden. Alle alten falschen Auffassungen werden zurückgewiesen, und das Verhältnis rückt in ein ganz neues Licht, indem gesagt wird, nicht die Dinge, aber „die Erscheinungen ‚nehmen Teil an der Idee', sie entstehen ja beide zugleich" (448), wo Platon selber Wesen und Werden, wie Windelbands treffliche Formulierung lautet, aufs

schärfste scheidet und mit der ganzen Kraft des Genies die Einsicht herausarbeitet, dass die Idee ausserhalb und jenseits alles Entstehens steht. Wenn man mit constanter Hartnäckigkeit das Transscendentale mit dem Psychologischen verwechselt, wenn man selber das logische Prius mit dem zeitlichen vermengt, so muten die Vorwürfe, dass Platon-Forscher die ἀνάμνησις zeitlich und nicht als apriorischen Faktor betrachtet, um so seltsamer an. Dazu müsste man doch selbst erst die apriorische Fragestellung verstanden haben. Aber anstatt dessen macht man lieber das Apriori zur Allegorie. „Das verhängnisvolle ‚Angeborene‘, das apriori, mit dem Jahrhunderte verdummt worden sind“ (451), hat doch, das sahen wir längst schon bei der Gleichsetzung Mach'scher und Kant'scher Raumauffassung auch diesem Buche seinen Streich gespielt. Man hat freilich einmal etwas läuten gehört, dass apriori nicht angeboren bedeute. Aber diese Negation liefert kein Verständnis. Es mag mit demselben negativen Verständis und im Widerspruch mit der ganzen vorherigen Auffassung nun plötzlich behauptet werden, dass mit dem apriori „niemals eine zeitliche Bestimmung, eine historische Aussage über die Entstehung der Erkenntnis beabsichtigt ist“ (Widersprüche kümmern bekanntlich den Autor nicht), die positive Bestimmung, die den Unterschied absichtlich und bewusst zum relativen macht, ist um so schöner: „um den Sinn von apriori und aposteriori, wie die Kritik diese Begriffe lehrt, richtig zu verstehen, werden wir darum gut thun, sie uns nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich vorzustellen: dann heisst apriori das, was uns im Rücken liegt, und aposteriori das, was vor uns sich bewegt. Diese Worte sollen eigentlich nichts weiter als eine topographische Unterscheidung zum Ausdruck bringen, und die Topographie, zeitlich aufgefasst, ist Chronologie“ (451), ist, seien wir etwas deutlicher — blauer Dunst, um so blauer und dunstiger, als trotz der Polemik gegen den Angeborensein-Unsinn Platons That wieder als „Analyse des Menschengeistes“ (453) angesprochen wird und es sogar gleich weiter heisst, dass „wir alle möglichen Ideen in nuce im Kopfe haben“ (459). Ein schöner Trost für ideenlose Köpfe. Sie giebts dann ja gar nicht.

Das hinderte den Autor zwar nicht, unter Berufung auf Natorp[1]) die Ideen auch wieder als „Gesetze“ anzusprechen, was übrigens

[1]) Zwar wird mit grosser Anerkennung von Natorps Platon-Werk gesprochen. Aber das „während der Ausführung dieses Vortrags erschienene Werk“ hat Chamberlain „zu irgend einer Änderung seiner

auch Lotze schon gethan. Es geht eben alles bunt durch einander. Denn dass sie für ihn keine Gesetze im Sinn Platons und ebensowenig Natorps sind, geht daraus hervor, dass die vorhin mit soviel Eifer abgewiesene Frage nach der Entstehung der Erkenntnis gleich wieder in ihre Rechte eingesetzt werden soll, dass Platons einzigartige geschichtlich neue Bedeutung in der „kritischen Einsicht in die Art, wie die menschliche Erkenntnis entsteht" (461) erblickt wird, und dass endlich die Ideen abermals zu Erzeugnissen des blossen „Menschengeistes" (467) gestempelt werden. Überhaupt ist bei Platon der Sinn vom Sein und Werden doch ein klein wenig anders gefasst als bei unserem Autor. Für die Auffassung jenes lehrt uns jedenfalls ein Exkurs über das Wesen des Lebens sehr wenig und wenn er auch noch so heftige Ausfälle enthält gegen den „darwinistischen Taumel" nicht bloss eines Häckel, sondern auch eines Weismann, Wiedersheim, Gegenbaur, und wer sonst noch vom Autor der „Antiwissenschaft" und „Phantasterei" (513) angeklagt wird. Die Biologie, wie die Naturwissenschaft überhaupt, bewegt sich — das zeigt unseres Autors eigener mehrere Bogen umfassender biologischer Exkurs fast selbst schon unbewusst und unwillkürlich — in anderen Bahnen, als die Transscendentalphilosophie. Allerdings darf man dann das Transscendentale selbst nicht in einem blossen „Grundphänomen des Menschengeistes" (496) suchen, mag im übrigen immerhin die Autonomie der Doppelsinnigkeit von Aufbau und Abbau (wie wir kurz formulieren können) mit Recht als der das Leben vom Leblosen, das Anorganische vom Organischen unterscheidenden Faktor angesehen sein. Nur wenn man meint, „die transscendentalen Verrichtungen unseres Geistes liegen jenseits der Logik," und wenn das Transscendentale als „Grundeigenschaft" (497) oder „Grundphänomen" — oder als die „Beziehungen, die das Urphänomen unseres Geistes ausmachen" (526) erklärt, kurz wenn es phychologisch gefasst wird,

Darstellung nicht veranlasst" (457). Leider! — Um so mehr Änderungen dürfte vielleicht Natorp an Chamberlains Buch für wünschenswert halten. Denn es scheint mir ein grosser Unterschied zu sein, ob man verkehrterweise die Ideen durch den Menschengeist erzeugt sein lässt, oder ob man richtig, wie Natorp, sagt, dass sie „die Existenz denkender Bewusstseine" keineswegs voraussetzen. Der Glaube, mit Natorp übereinzustimmen, gründet sich auf das eine Wörtlein „genetisch" das bei Natorp einen von dem allgemeinen, wie auch von Chamberlains, Sprachgebrauch abweichenden Sinn hat, ähnlich Kants und Fichtes logischer Entwickelung, in welchem, also methodischen, Sinne es neuerdings auch Medicus wieder eingeführt hat.

kann der bestehende Dualismus, der in Worten zwar behauptet wird, verwischt werden. Wenn das „Sein“ der „Idee“ nicht bloss in den Fluss des „Werdens“ gezogen, sondern selbst zum „Werden“ wird, dadurch dass es in den „Menschengeist“ verlegt wird, wird leider Chamberlains Gegenüberstellung von „Wissen und Wähnen“, die der Untertitel seines Vortrags schon angekündigt hat, (an der Terminologie brauchen wir dabei keinen Anstoss zu nehmen) hinfällig. Bei solcher Auffassung vom Transscendentalen erscheint es doch kühn, auch nur zu wähnen, man sei imstande zu wissen, was der Sinn von Kants die Erfahrung begründendem Transscendentalen ist. Von einem „transscendentalen Phänomen“ (536), hat Kant doch nie gesprochen, wie seine Interpret das thut.

Mag er nun auch immerhin das Transscendentale als formal ansprechen, mag er es mit ausgesprochenen Worten sogar als „Methode“ bezeichnen und es als geheimnisvolles Drittes über Platons Sichtbares und Denkbares und Kants Sinnlichkeit und Verstand stellen, die er, zum mindesten nicht im Sinne Kants, in gleicher Weise als Stoff liefernde Erfahrungsquellen ansieht, so hat Kant und ihm vorarbeitend Platon, doch das „Geheimnis“ jenes Dritten in etwas gelüftet, indem er das Formale, sagen wir ruhig auch, die „Methode“, wie er sich ausdrückt[1]), r e i n fasste, d. h. von allen hypostasierenden Vorstellungen einer Grundeigenschaft oder eines Grund- oder Urphänomens unseres Geistes eben — r e i n i g t e. Und einen so guten Sinn es haben kann, dass man alle Versuche ablehnt, „hinter den Phänomenen und hinter den Ideen“ noch etwas zu suchen, so wenig reimt sich freilich diese Ablehnung mit der Auffassung von der Wissenschaft als „systematischem Anthropomorphismus“ und so wenig Sinn hat es nach Kant und Platon, das bekannte Wort Goethes: „Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist,“ dahin zu wenden: „Das Höchste wäre zu begreifen, dass alle Erscheinung schon Idee ist,“ da, um mit Schiller zu reden die Idee nie erscheint[2]), was freilich nur klar wird, wenn man das Transscendentalproblem

[1]) Ein Ausdruck, den der Autor freilich nicht gerechtfertigt hat, der sich aber leicht durch die Beziehung der μεθοδος auf das τελος der Erkenntnis durch den pyramidalen Aufbau teleologischer Potenzen rechtfertigen lässt.

[2]) Das beste darüber findet man in Lotzes Logik; III. Buch; 2. Kapitel: „Die Ideenwelt“.

wirklich in seinen tiefsten Tiefen erfast. Und dazu fehlt in dem vorliegenden Buche viel, ja alles.

Das macht sich nun am peinlichsten bemerkbar im letzten „Kant (Wissenschaft und Religion)“ benannten Vortrag, in dem eben „die grossen Synthesen — Wissenschaft und Religion —“ (559) behandelt werden sollen. Wenn da von der „persönlichen Erfahrung der Freiheit“ (557) geredet wird, so wird Kants fruchtbare Unterscheidung zwischen dem Gegebenen und dem Aufgegebenen sofort unfruchtbar gemacht. Ja jenem von Chamberlain mit Recht schroff zurückgewiesenen Monismus wird dadurch für eigene Verkehrtheiten und Verkehrungen des Kantischen Gedankens ohne des Autors Wissen und gegen seinen Willen Vorschub geleistet. Kants Bedeutung für die Kultur wird dadurch in ein schiefes Licht gerückt. Alle Kultur kann in ihrem Wesen nur ergriffen und begriffen werden auf Grund der Unterscheidung von Gegebenem und Aufgegebenem, und damit auch auf Grund derjenigen von Mensch und Menschheit, die ebenfalls hinfällig wird, wenn die Freiheit zur persönlichen Erfahrung wird. Idee und Wirklichkeit, Ideal und Leben, Sollen und Sein können gar nicht scharf genug geschieden werden, mögen immerhin die un- und antikritischen Kritiker Kants mit ihren lächerlichen Behauptungen, dass Kant es gar nicht zu einer Ethik gebracht habe, des Glaubens sein, dass Kant und die ihm folgenden „Neokritizisten“ (wie man sie genannt hat) den Unterschied von Wert und Wirklichkeit überspannt haben. Eine Albernheit des Antikritizismus, im Vergleich mit der die Einfalt, die da behaupten wollte, der Mathematiker oder der Physiker überspanne den Unterschied zwischen mathematischem und physikalischem Körper oder zwischen Zahl und gezählten Dingen sogar noch weise zu nennen wäre. Der Verständnislosigkeit hat man hartnäckig alle Konzessionen zu verweigern. Sie aber will das Absolute, das ewig Aufgegebene, in keiner Erfahrung schlechthin Darstellbare in dogmatischem Taumel eines alleinseligmachenden Monismus empirisieren. Darum gilt es, die Idee und die Erfahrung nicht bloss im Buchstaben zu scheiden, sondern auch im Geiste; nicht die Idee aber gar zur Erfahrung zu machen. Alle Empfehlung der Kantischen Form, so schön sie ist, weil wirklich bei Kant, wie bei keinem Denker sonst, die Problemformulierung zugleich der adäquate Ausdruck des Problems selbst, des Gedankengehaltes ist, hilft nichts, wenn man sie selbst nicht beachtet. Um sie aber zu beachten, hat man nicht bloss Kants Worte als Worte, sondern sie in Kants

Sinn und Geist zu gebrauchen, zumal die „Bedeutung der Form für Kant“ doch „ein Hauptthema unserer heutigen Betrachtung“ sein soll. Gerade weil bei Kant Problemform und Problemgehalt wie bei keinem Denker der ganzen Weltlitteratur sonst ineinandergreifen, durfte sein Interpret, um nicht in leere Phrase zu fallen,[1]) es nicht „ausserhalb seines Vorhabens liegen“ lassen (599), das „Werk als solches in Betracht zu ziehen.“ Wir treffen ihn am Schluss seines „Vorhabens“ also genau wieder auf dem Irrtum des Ausgangspunktes an. In Wahrheit hat er ja ohne das „Werk“ auch nicht einen Schritt thun können, er hat es immerfort schon „in Betracht bezogen“. Nur aber aufs alleräusserlichste und oberflächlichste. Wie schon der Autor ja selbst das „Werk“ in Betracht gezogen zu haben vorgiebt, beweist sein eigener Ausspruch: „Das Wort ‚transscendental‘ muss uns so geläufig und unentbehrlich werden, dass wir über das Wort als solches gar nicht mehr nachdenken“ (611). Gewiss, denn Kants „Werk“ ist ja Transscendentalphilosophie. Wie wenig freilich der Interpret deren Sinn erfasst hat, das hat uns gerade die Art, wie geläufig ihm das Wort transscendental ist, bewiesen. Es ist eine pure Wortgeläufigkeit, über die hinaus sein „Nachdenken“ thatsächlich nicht gereicht hat. Wie weit er von dem Begriffe des Transscendentalen also dem Centralbegriff der Transscendentalphilosophie entfernt geblieben ist, hat er uns selbst auf Schritt und Tritt gezeigt.

Und doch ist es plötzlich, als habe der Verfasser alles, was er bisher geschrieben, nur geschrieben, um uns zum Schluss eine freudige Überraschung zu bereiten. Nachdem er die Kritik als eine „Vorschule der reinen Erfahrung“ (nach Kant, wie bemerkt, einer doppelten contradictio in adjecto) bezeichnet, die Wissenschaft als „systematischen Anthropomorphismus“ charakterisiert, Kants Verfahren als eine „metaphysische Analyse des Menschengeistes“, der „unbewusst vor sich gehenden, notwendigen Funktionen aller menschlichen Vernunft von dem Augenblicke an, wo sie beim neugeborenen Kind in Thätigkeit tritt,“ angesprochen, das Transscendentale zu einer blossen Funktion unseres Geistes gemacht, ihm allen „objektiven Sinn“ genommen und von ihm erklärt hat, es käme dafür bloss darauf an, dass es „ein Subjekt giebt, welches befähigt ist, die beiden disparaten Teile seines geistigen Organismus [nämlich Sinnlichkeit

[1]) Nennen die nun Kant einen „magiemächtigen Künstler“ oder einen „geometrisch geübten Meister der Schemen“ (591) oder wie immer sonst.

und Verstand] in symmetrische Beziehung zu bringen", nachdem er behauptet hat, dass Kant diese Bedingungen der Erfahrung „durch analystische Beobachtung der geistigen Funktionen" und nicht „durch logische Systemmacherei" bestimmt habe, nachdem er von der Kritik gewähnt, sie sei „eine Prüfung des Menscheninneren durch direkte Zerlegung und Beobachtung, genau so wie ein Arzt mit Skalpel und Sonde die Beschaffenheit des Leibesinneren prüft", dass Ideen zugleich mit den Erscheinungen „entstehen", dass „wir alle möglichen Ideen in nuce im Kopfe haben", dass auch Platons Bedeutung in der „kritischen Einsicht in die Art, wie die menschliche Erkenntnis entsteht" liege — nach alledem und allem anderen, was wir sonst noch Schönes vernommen, erfahren wir nun trotz der „reinen Erfahrung" zu unserer Freude, dass ‚empirisch' und ‚rein' „Entgegensetzungen, absolute, unreduzierbare Entgegensetzungen" sind (613), dass „der transscendale Idealist ein Dualist ist" (618), dass Kant selbst schon „gegen eine Philosophie des Unbewussten im voraus energisch Einsprache erhoben" (622) und es „sorgfältig vermeiden wollte, das psychologische Gebiet zu betreten" (624). Ja, wir erfahren noch viel mehr: während früher trotz aller „reinen Erfahrung" auch von einer „metaphysischen Analyse" die Rede war, heisst es jetzt, das Transscendentale sei nicht transscendent, nicht metaphysisch. Und in gesperrten Lettern lesen wir trotz allen früheren „Beobachtung der geistigen Funktionen": „Kants Transscendentalphilosophie ist nie und nirgends Psychologie" (624). Ja, während früher die Wissenschaft systematischer Anthropomorphismus war, wird die Psychologie als „Herumexperimentieren am einzelnen Subjekte und das Erklärenwollen aus Ursprüngen" bespöttelt und darum als „unwissenschaftlicher Anthropomorphismus" (655) abgethan. Aber ach, kurz ist die Freude, doch ewig ist der Schmerz, heisst es in diesem Falle. Die wundervolle Harmonie zwischen Kant und seinem Interpreten währet nicht, ohne wunderlich zu werden. Zwar heisst es: Kants Transscendentalphilosophie „betrifft nicht besondere Menschen und besondere Dinge; sie ist nicht biologisch; sie ist nicht historisch." Aber gleich heisst es weiter „sie ist etwas ganz Anderes als Logik (vergl. namentlich r. V. 61 unten)"; und dann geht es richtig fort: „ebensowenig ist sie spekulativ und dogmatisch; am allerwenigsten ist sie psychologisch. Sondern sie stellt lediglich die objektiven Bedingungen wissenschaftlich fest, ohne welche es keine Welt und keine Vernunft und folglich auch kein Erkennen

geben würde. Und indem sie das thut, richtet sie überall die rechten Grenzpfeiler auf und reisst die falschen hergekommenen nieder“ (660). Wir mögen uns freuen, dass nun die Transscendentalphilosophie doch zu einem „objektiven Sinn“ gelangen kann, dass sie nicht blos auf ein Subjekt und die Beziehung der beiden disparaten Teile seines geistigen Organismus angewiesen ist, wenn wir diese Definition der Transscendentalphilosophie von ihrem neuen Ausleger vernehmen. Aber wir werden doch stutzig. Sie soll „etwas ganz anderes als Logik“ sein. Was sind aber denn jene „objektiven Bedingungen“ der Erfahrung, die sie wissenschaftlich feststellte? Nach Kant: sind es logische Gesetze, sind es Gesetze des aller Erfahrung zu Grunde liegenden Reinen. Transscendental heisst nach Kant die Erfahrung begründend. Der Grund und das zu Begründende fallen aber nicht zusammen. Wollen wir die Erfahrung begründen, so müssen wir sie transscendieren, d. h. von ihr zu ihrem Grunde fortschreiten. Aller Grund aber ist eine logische Gesetzmässigkeit. Da die hier in Rede stehende Gesetzmässigkeit die Erfahrung begründet, sie also der Erfahrung schon zu Grunde liegt und nicht mit ihr identisch ist, ist es eine reine Gesetzmässigkeit. Und so wird bei Kant die Transscendentalphilosophie zur Logik der Erfahrung selbst als Wissenschaft von den reinen aller Erfahrung zu Grunde liegenden Gesetzmässigkeiten. Kants Interpret dagegen redet (ganz unkantisch) zwar von „transscendentaler Tatsache“ (627) und zeigt, wie tief er das berühmte Wort Goethes, dass alles Faktische schon Theorie ist, begriffen hat. Transscendentale Gesetze kennt er aber nicht. „Gesetz — auch was wir als Naturgesetz zu bezeichnen pflegen — hat nur innerhalb des menschlichen Gemütes Sinn“ (631), erklärt er ausdrücklich, um zugleich auch aufs neue zu bestätigen, wie fern er Platons Auffassung von der Idee als Gesetz (und damit auch Natorps) geblieben ist.[1]) Und so bleibt ihm das, was für Kant transscen-

[1]) Dass Kant gelegentlich von „im Gemüte bereitliegenden“ Formen redet, wird nur der zur Entschuldigung des Autors anführen können, der nicht weiss, wie streng Kant die transscendentale Gesetzmässigkeit von der im Gemüte, d. h. psychologisch stattfindenden Realisierung der Gesetzmässigkeit unterschieden hat. Eine Unterscheidung, die für ihn scharf und deutlich besagte, dass, wer Erfahrung wolle, „im Gemüte“ jene transscendentale Gesetzmässigkeit zu realisieren, d. h. danach zu handeln habe. Der Begriff der Synthesis z. B. einerseits als „Vereinigung“, andererseits als „Verbindungsbegriff“ und einerseits als „Form“ d. h. als Gesetz, andererseits als „Handlung“ zeigt das evident. Treffend spricht darum

dental ist, eben im Menschlichen, Gemütlichen stecken. Die Transscendentalphilosophie betrifft zwar nicht besondere Menschen, aber sie betrifft doch den Menschen und das menschliche Gemüt, und so bleibt sie, mag der neue Kant-Interpret es in Worten noch so anders wenden, nach ihm Anthropologie, Psychologie[1]) und alles, was sie ihm früher war; nur wird sie ihm nie, auch jetzt nicht, zur Transscendentalphilosophie, weil nicht zur Logik der Erfahrung, nicht zur Wissenschaft von den der Erfahrung zu Grunde liegenden logischen Prinzipien, den transscendentalen Gesetzmässigkeiten.

„Es ist und bleibt in alle Ewigkeit unmöglich, ein einziges Wort von Kants Sittenlehre zu verstehen — das heisst also von seiner Kritik der praktischen Vernunft — wenn man nicht die Grundgedanken seiner Transscendentalphilosophie sich zu eigen gemacht, was nur das Studium der Kritik der theoretischen Ver-

Fichte von „Handelnsgesetzen". Mit geradezu klassischer Klarheit zeigt das namentlich die Deduktion in der II. Ausgabe, sowie die Analogien der Erfahrung, wo besonders in der dritten die „subjektiven" Beziehungen des „Gemütes" sich so deutlich vom „objektiven Grunde" abheben u. a. m. Vgl. dazu das oben von der Mathematik Gesagte.

[1]) in dem Sinne, in dem die Wissenschaft diese Disziplinen kennt. Dass der Verfasser, damit er in seinem Sinne überhaupt einen Unterschied zwischen der Transscendentalphilosophie und diesen Einzelwissenschaften statuieren konnte, erst die Bedeutung dieser nicht weniger verschiefen musste, als die jener, leuchtet ein. Oder glaubt jemand, dass die Anthropologie von besonderen Menschen, Müller und Schulze, und nicht vom Menschen schlechthin handelt? Oder aber meint jemand, wie der Autor Schopenhauers verständnislosen Witz nachspricht, die Psychologie unterfange sich, „von der Seele als einer gegebenen Realität, einer wohl akkreditierten Person zu reden" (643)? Solche Anthropologie und solche Psychologie giebt es nicht. Man muss sie sich erst zurecht machen, um sie von dem Unding einer nun einmal anthropologisch und psychologisch verstandenen, d. h. absolut unverstandenen Transscendentalphilosophie unterscheiden zu können.

Für Psychologen bemerke ich noch: es ist nicht wahr, dass Kant ein so einfältiger Mensch gewesen, wie sein neuester Ausleger ihn hinstellt, indem er behauptet, Kant habe die rationale Psychologie „als exakte Disziplin anerkannt und hochgestellt" (660), sofern sie nur auf den Anspruch Erkenntniskritik zu sein, verzichtet, dass er aber „die ganze sogenannte empirische Psychologie beiseite geschoben" (653). Dass eine solche Behauptung Kants wahre Meinung geradezu auf den Kopf stellen heisst, und dass genau ihr Gegenteil richtig ist, weiss jeder, der die Kritik ernst gelesen und für den Kant die Paralogismen nicht umsonst geschrieben hat. Man sieht also, wie der Interpret Kants berühmtes Wort vom fruchtbaren Bathos der Erfahrung begriffen hat. Er scheint es wirklich nur durch den Anfangsbuchstaben vom Pathos unterscheiden zu können.

nunft vermitteln kann.“ (662) So urteilt Chamberlain selbst ganz richtig und gibt damit im voraus den Gehalt seines „raschen Überblicks“ über die praktische Philosophie. Trotzdem wird sich jeder kritisch Denkende angesichts jener ungezählten Begriffsverwirrungen, die heute ein extremer Subjektivismus auf der einen Seite und die wie jener selbst auf den Begriff des Kampfes ums Dasein sich aufbauen wollende biologische Erfolgs-Ethik andererseits, die selbst nur ein Kampf gegen vernünftiges Denken ist, anrichtet, — ich sage: solchen Begriffsverwirrungen gegenüber wird jeder kritisch Besonnene sich nur freuen können, dass jetzt Chamberlain wenigstens den Versuch macht, zwischen Sein und Sollen zu unterscheiden, sowie zwischen Gegebenem und Aufgegebenem. Gelingen kann ihm dieser Versuch freilich nicht. Und das hängt allein und einzig mit seiner Auffassung des Transscendentalen zusammen. Denn wie er es soeben selbst gesagt, das letzte und tiefste Verständnis der praktischen Philosophie setzt eben das der Transscendentalphilosophie voraus. Dass er aber dieses nicht erreichen kann, weiss er selbst, und er hat schon längst von sich eingesehen und gestanden: „ich bin für die Abstraction nicht genügend begabt, und bin ausserdem durch Geschmacksrichtungen und Willensimpulse von dem grossen Kant zu verschieden, als dass mir nicht manches unerreichbar bleiben sollte“ (576).

Auf diesem eingestandenen Mangel an Abstraktionsvermögen beruht seine Auffassung des Transscendentalen, der er in einem zum Praktischen überleitenden Exkurs über das Ding an sich erneuten Ausdruck giebt, und auf seiner Auffassung des Transscendentalen beruht eben die vom Praktischen selbst.

Wie Kants ungeheuer furchtbare Unterscheidung von Sein und Sollen, Gegebenem und Aufgegebenem schon früher verwischt wurde, sahen wir bereits, und gerade wieder an der Idee der Freiheit sehen wir es auch jetzt am deutlichsten. An ihr treffen wir genau das Schillernde und Schimmernde[1]) an, wie an dem Begriff des Transscendentalen. Zwar heisst es, sie sei „lediglich eine Idee, eine Idee der Vernunft“ (710). Wenn von ihr aber als der „unmittelbarsten aller Wirklichkeiten“, als dem „Grundphänomen unseres Daseins“ (720) gesprochen wird, so ist hier gerade die feine und tiefe Unterscheidung Kants von Idee und

[1]) Was man natürlich durch die ganze Darstellung von Kants Ideenlehre überhaupt durch diesen Interpreten verfolgen kann.

„Wirkung“ der Idee, die Chamberlain doch selbst andeutet, wieder übersehen.

Die Idee der Freiheit ist nie Phänomen. Darum macht auch Schiller, den Chamberlain selbst den genialsten Schüler Kants nennt, den treffenden und bezeichnenden Unterschied zwischen der Freiheit in der Erscheinung und der Idee der Freiheit, die, wie wir schon anführten, „nie erscheint“; und die ganz analog, wenn auch nicht identisch mit der Kantischen ist zwischen dem Gegenstande der Freiheit und der Idee der Freiheit.

Kant weiss selbst, dass die Artikulation und Architektonik der Vernunft zu begreifen ein schwieriges und abstraktes Geschäft ist. Ich finde es sehr erklärlich, dass der neue Kant-Interpret ihren Sinn nie ganz, sondern höchstens annäherungsweise erreicht. Seine „Art zu schauen“ steht dem „Instinkte“ näher als dem Begriff, obwohl oder gerade weil er meint, die Kategorien seien selbst anschaubar.

Wir sehen das aus seinem ganzen Buche. Ein Blick auf das geistige und sittliche Elend der Gegenwart lässt ihn vor Entsetzen bis ins Innerste erschrecken. Ein guter Wille — und wer sollte dessen Wert verkennen, hat er sich nur einigermassen von Kants Geiste berühren lassen! — treibt ihn, da einzugreifen und zu helfen. Eine glückliche Fügung hat ihm Kants Werke in die Hände gespielt. Und in Kants „Werk“ lässt ihn ein glücklicher Instinkt die Rettung ahnen. Begrifflich freilich hat er sich dessen nicht bemächtigen können. Aber instinktiv fühlt er, dass hier etwas ganz Grosses vorliegt, etwas, das vielleicht im Stande ist, die Edleren der Zeit einer würdigeren Zukunft entgegenzuführen, vom Aberglauben des Papstes und der Päpste, der kirchlichen, wie der wissenschaftlichen zu befreien, sittliche Kraft zu wecken und zu stählen, dadurch die Beziehungen von Mensch zu Mensch zu veredeln, die Religionen von Aberglauben, Schwärmerei und jeder anderen Beschränktheit des unseligen Konfessionalismus zu reinigen und zur Religion emporzuläutern, die soziale Arbeit zu erhöhen und des Weisen Wort von den heiligsten Gütern der Menschheit nicht bloss als moderne Phrase im Munde zu führen, sondern seinen Sinn im Kulturleben auszugestalten durch thatkräftige Arbeit. Dahin will er selber wirken. „Diese Vorträge habe ich nicht gehalten, um Sie zum Spekulieren, sondern um Sie zur That aufzurufen“ (696), so wendet er sich im letzten Vortrag an seine Hörer.

Freilich hat er sie auch in das „Werk“ Kants „einführen“ wollen. Ja jener Aufruf zur That sollte gerade durch die Einführung in Kants Werk ermöglicht werden. Wie ihm diese Einführung gelungen ist oder nicht, habe ich gezeigt. Ich brauche nicht mehr auf seine instinktive Methode zurückzukommen, deren Plan es ist, eben keinen Plan zu haben, sondern allein dem Instinkte zu folgen, nicht auf die damit zusammenhängende Art der jeder logischen Straffheit und Konzentration ermangelnden Gedankenführung, die daraus resultierende Überfülle von Widersprüchen des Buches, auf die darauf beruhenden Verwirrungen und Verzerrungen des Ganzen der Kantischen Lehre, die Verschiefungen und Verflachungen in spezialwissenschaftlicher Beziehung, nicht auf das Übermass von Verständnislosigkeit der Geschichte gegenüber. Noch weniger brauche ich das persönliche Moment des intellektuellen und ethischen Charakters der Polemik zu beleuchten. Alles das ist ja mit des Autors eigenen Worten illustriert und exemplifiziert. Nur auf eines möchte ich zum Schluss hinweisen. Chamberlains Buch soll Laien in Kants Werk einführen; aber es kann sie nur heillos verwirren und sie jeglichen Verständnisses für Kants Werk unfähig machen. Sollten auch mich Laien lesen, und ich hoffe es, so kann ich ihnen freilich die Sache nicht so leicht machen, kann ihnen weder raten, möglichst wenig zu denken, noch ihnen sagen, sie könnten Kant verstehen, ehe sie ihn studiert haben. Aber das kann ich ihnen zum Trost sagen: ohne Kant zu studieren, kann ihn überhaupt niemand verstehen; und ohne zu denken, kann ihn niemand studieren. Wir müssen Kant wirklich und ernst behandeln, wollen wir ihn würdig behandeln und zu unserem Eigentum machen. Ist man sich über den Ernst der Sache klar, so wird keine Mühe abschrecken. Glaubt man sich des Werkes spielend bemächtigen zu können, so wird man enttäuscht, sobald man sich selbst auf eigene Hand daran begiebt. Und so wird, wer allein unter Chamberlains Führung an Kant herantritt, verwirrt wie er schon ist, vollends noch abgeschreckt. Verwirrt aber ist er, von allem Vorhinbemerkten jetzt abgesehen, schon deshalb, weil der neue Führer zu Kant den Begriff, der der Cardinal- und Centralbegriff des ganzen Werkes ist, nämlich den des Transscendentalen, dessen Verständnis allein schon darüber wenigstens negativ entscheidet, ob das Buch die Aufgabe, die es sich gestellt, auch gelöst habe, nie und nirgends erreicht hat. Nur selten hat er sich ihm genähert; und wenn

er sich ihm näherte, war es nur äusserlich, und immer trieben ihn gleich wieder die einmal festgewurzelten Missverständnisse davon zurück, sodass das Wesen des Transscendentalen in der Darstellung verschwomm und zerfloss und Kants Ansicht und Absicht bei aller Begeisterung, bei aller Verehrung und Liebe stets verschieft erschien.[1]) Kein Wunder, wenn einem bei der Lektüre immer und immer wieder das von Kant, freilich mit wenig Grund, auf Fichtes Wissenschaftslehre angewandte Werk einfällt: „Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden, vor unseren Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen.“ Und doch wollen wir nicht mit diesem Worte von dem Buche Abschied nehmen. Eines darf seinem Autor ja niemand streitig machen: er hat geleistet, was er konnte. Aber freilich nicht auch das, was er wollte. Er hat es nicht vermocht, Kants Werk, so wie es in Wahrheit ist, auch nur einführend zu erschliessen und Kant der „Gelehrtenkaste“ zu entreisen, die sich gewiss nur gefreut hätte, wenn gerade dazu auch die Kräfte vorhanden gewesen wären. Denn sie hütet — für Chamberlains Vorstellung ist sie freilich dasselbe, wie für die des Kindes der schwarze Mann — wahrlich nicht ängstlich darüber, dass Kant ihr „Alleinbesitz“ bleibe. Soweit sie sich Kant selbst zu eigen gemacht hat, — der andere Teil, der das nicht gethan, kann doch erst recht nicht Kant als „Alleinbesitz“ festhalten — setzt sie ihre beste Kraft daran, Verständnis für Kant zu wecken und zu verbreiten. Haben doch erst in letzter Zeit Männer, wie Riehl und Cohen, die ein gut Teil ihres arbeitsreichen Lebens in den Dienst der Kantischen Philosophie gestellt, — Hermann Cohen, wird ja selbst von Chamberlain zwar auch zur Gelehrtenkaste gerechnet, sogar der Scholastik beschuldigt, immerhin aber als der „Nestor der wirklichen Ergründer Kants“ bewundert,[2]) — ausdrücklich, d. h. nicht bloss durch ihre Werke,

[1]) Psychologisch begreift sich die Verkehrung der Kantischen Anschauung vielleicht aus dem ganz willkürlichen Subjektivismus des Autors und daraus, dass Kants Kritik auch als Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft auftritt, die der Interpret nun als Analyse der menschlichen Vernunft fasst. Aber das ist ja gerade das Wesen der Grenze, dass sie nicht in dem zu Begrenzenden bezw. Begrenzten liegt, also nicht durch dessen Analyse gewonnen werden kann. Hier hätte schon die Mathematik fördernd und klärend wirken können. Aber der Grundirrtum wird dadurch, dass er begreiflich wird, nicht entschuldigt.

[2]) Dass Chamberlain auch recht conciliant sein kann, beweist eine Empfehlung, die er dabei auch Simmels Kant-Buch angedeihen lässt·

sondern auch expressis verbis ausgesprochen, dass die Philosophie überhaupt jenseits alles bevorrechteten Klassentums steht. In dem Bestreben, für Kant immer weitere Kreise zu erobern, dürfte die Gelehrtenkaste sich schon mit Chamberlain verstehen. Nur denkt sie sich die Ausführung etwas anders. Es gilt nicht bloss, Probleme aufzuraffen, sondern sie zu durchdenken und sie bedenkt mit Kant, „dass es eben nicht nötig sei, dass jedermann Metaphysik studiere“, sondern dass auch dazu Talent gehöre und dies Studium eben nie gemeine Sache werden kann. Aber selbst über den Wert seines Buches wird sich die Gelehrtenkaste mit Chamberlain eines wissen. Der Verfasser hat seine Leistung selbst so richtig beurteilt, dass ich zum Schluss seine eigenen Worte, die er darüber an seine Zuhörer gerichtet hat, zum Zeichen meines rückhaltlosen Einverständnisses mit seinem Urteil hier anführen will. Er sagt: „Die Kehle schnürt sich mir zusammen, wenn ich rückblickend wahrnehme, wie unzureichend diese Leistung ist. Nur die Leidenschaft einer wirklich ‚religiösen‘ Überzeugung von dem Wert und der Notwendigkeit dieser Weltanschauung, nur innigste Liebe und Verehrung für ihren erhabenen Urheber konnten zu der Vermessenheit eines solchen Unterfangens den Mut geben; sie mögen auch billig als Entschuldigung dienen“.

Aber das ist für das Verständnis und die Auffassung des Transscendentalen wieder ganz charakteristisch. Denn Simmels „Transscendentales“ ist alles Andere eher als das Transscendentale Kants.

Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel.

Ein Beitrag zur Geschichte der Logik.[1])

Von Dr. phil. P. Hauck in Metz.

In Kants Erkenntnistheorie spielt die Tafel der Urteile eine bekannte, hochbedeutende Rolle. Aus den Urteilsarten werden in der transscendentalen Logik die Kategorien abgeleitet, und aus der Vollständigkeit seiner Urteilstafel schliesst Kant, „dass der Verstand durch gedachte Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen“ sei, dass er also auch „die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, die Kategorien“, vollzählig daraus gewonnen habe. Eigentlich müsste man nun annehmen, dass die zu Grunde gelegte Tafel der Urteile schon lange fester Besitz der Logik gewesen sei, dass sie sich durch Jahrhunderte unverändert fortgepflanzt habe und zwar in der Weise, dass niemand mehr es versuchen könnte, ein so fest und klar in sich selbst begründetes Lehrstück anzufechten. Nur dann dürfte sich Kant ohne weiteres auf dasselbe in einem so wichtigen Abschnitt seiner Philosophie berufen. Nun aber ist in der antiken und mittelalterlichen ebenso wie in der vorwolfschen Logik nicht die Kantische Urteilstafel, sondern nur die bekannte Einteilung des Aristoteles zu finden. Sie ist also ein Werk des achtzehnten Jahrhunderts. Es ist daher für eine unparteiische Beurteilung der ganzen Kategorienlehre der Kritik der reinen Vernunft von hohem Interesse, zu untersuchen, ob Kant dieselbe wirklich als fertig übernommen hat, oder ob es in wesentlichen Punkten sein eigenes Werk ist, dem er so unbedingtes Vertrauen schenkt.

[1]) Die hier veröffentlichte Arbeit bildete ursprünglich in ihrem Kern einen Teil meiner auf Anregung des Herrn Professor Dr. Windelband eingereichten Dissertation: „Urteile und Kategorien. Eine kritische Studie zu Kants transscendentaler Logik“. Da sie aber mit dem Ganzen wenig zusammenhing, hielt ich es für angebracht, sie unabhängig davon und daher auch in etwas veränderter Gestalt zu veröffentlichen.

Er sagt gelegentlich selbst von der Urteilstafel in den Prolegomena:[1] „Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objektes unbestimmt waren, darzustellen.“ Aus dieser Äusserung scheint hervorzugehen, dass Kant sich bewusst war, in einigen Punkten die Urteilstafel doch selbständig gestaltet zu haben. Wir sind daher verpflichtet, anzunehmen, dass er nicht unbedingt an die historische Überlieferung glaubte, sondern infolge eigener Überlegung sich von ihrem Werte Rechenschaft zu geben suchte, wodurch er sicher gelegentlich gezwungen wurde durch die Beurteilung des Verhältnisses eines Urteils zu einer bestimmten Kategorie. Doch ehe wir Schlüsse ziehen, müssen wir die Thatsachen klargelegt haben.

Dazu ist es nicht nötig, eine vollständige historische Übersicht über die einzelnen Formen der Urteile zu geben, sondern aus allbekannten Gründen genügt es für unsern Zweck, Umschau zu halten in der logischen Litteratur von Wolff etwa bis Kant und auf frühere Perioden nur dann zurückzugreifen, wenn jene den erwünschten Aufschluss nicht giebt. Auch ist bekannt, dass als Grundlage für seine Logik Kant den „Auszug aus der Vernunftlehre“ von G. Fr. Meier (1752 und 1760) verwendete, wie er selbst in dem von ihm 1765 herausgegebenen „Programm zur Ankündigung seiner Vorlesungen“ mitteilt. Die Quellen Meiers sind aber Alex. Gottlieb Baumgartens „Acroasis Logica“ und Wolffs „Philosophia rationalis sive Logica“. Neben dieser Entwickelungsreihe kommt dann vor allem Lambert in Betracht mit seinem „Novum Organon“ (1764). Andere Lehrbücher der Logik werden nur gelegentlich heranzuziehen sein.

I. Urteile der Quantität.

Über die Quantität der Urteile äussert sich G. Fr. Meier in § 301 des oben erwähnten Werkes folgendermassen: „Das Subjekt eines Urteils ist entweder ein einzelner oder ein abstrakter Begriff. Jenes ist ein einzelnes (iudicium singulare), dieses ein gemeines Urteil (iudicium commune), welches das Prädikat entweder von allen unter dem Subjekte enthaltenen oder von einigen bejaht

[1] S. 116. Ausgabe von K. Schulz (Reclam).

oder verneint. Jenes ist ein allgemeines (iudicium universale), dieses ein besonderes Urteil (iudicium particulare). Insofern ein Urteil entweder ein einzelnes oder ein gemeines ist, schreibt man ihm eine Grösse zu (Quantitas iudicii)." Genau dieselbe Einteilung hat Baumgarten in den §§ 221—224 seiner Acroasis Logica.

Wir haben hier allerdings schon drei Urteilsformen der Quantität, iudicia singularia, particularia und universalia, also genau dieselben, auch der Benennung nach, wie bei Kant, jedoch mit dem ganz bedeutenden Unterschiede, dass bei diesem die drei Formen als koordinierte Arten erscheinen, während bei seinen Gewährsmännern nur zwei auf derselben Stufe stehende Formen vorhanden sind, nämlich iudicia singularia und iudicia communia. Erst als Arten der letzteren erscheinen das iudicium particulare und universale. Drei koordinierte Formen der Quantitätsurteile hat aber auch schon Wolf, wenn er § 240 der Philosophia rationalis sagt: „Subjectum propositionis vel est genus quoddam vel species vel individuum." Lambert dagegen [1]) teilt wieder in allgemeine und besondere Sätze, so dass dann die einzelnen unter die allgemeinen fallen, weil auch bei ihnen das Prädikat dem ganzen Umfange des Subjektes zukommt. Auf Lambert also geht Kants Bemerkung in der Kritik der reinen Vernunft, [2]) in welcher er ausführt: „Die Logiker sagen mit Recht, dass man beim Gebrauch der Urteile in Vernunftschlüssen die einzelnen Urteile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädikat derselben nicht bloss auf einiges dessen, was unter dem Begriffe des Subjektes enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden."

Aus dieser rein thatsächlichen Feststellung der Beziehungen folgt zunächst, dass Baumgarten und Meier Wolff gegenüber eine Verbesserung einführen wollen. Dies ist ihnen insofern auch gelungen, als sie statt der inhaltsreichen Stufen Einzelwesen, Art und Gattung rein quantitative Verhältnisse einführen. Betrachtet man die Urteile unter diesem Gesichtspunkte, so wird sowohl im partikularen wie im universalen Urteil unter das Subjekt eine Mehrzahl von Dingen bezogen, im Gegensatze zu der Einzahl des singularen Urteils. Meier ist also von diesem, allerdings etwas

---

[1]) Nov. Org. S. 122.
[2]) Ausg. Kehrbach S. 90.

äusserlichen Standpunkte aus, nicht im Unrecht, wenn er die beiden erstren Urteile als iudicia communia zusammenfasst. Einen anderen Weg der logischen Vereinfachung beschreitet dann Lambert, und er erweist sich als der scharfsinnigere Denker. Er subordiniert iudicia singularia und universalia dem allgemeinen Urteil. Aus welchem Grunde er dies thut, hat Kant sehr wohl eingesehen, da er zugiebt, „dass man beim Gebrauche der Urteile in Vernunftschlüssen die einzelnen Urteile gleich den allgemeinen behandeln könne." Beide Urteile nämlich, „Der Mensch ist sterblich" und „Alle Menschen sind sterblich" sind, als Obersätze eines Schlusses betrachtet, von gleich umfassender Allgemeinheit, indem die Aussage in beiden von dem ganzen Umfange des Subjektes gilt. Auch wird man leicht zugeben, dass es der damaligen formalen Logik am besten entspricht, die Urteile zu betrachten und einzuteilen nach ihrer Verwendbarkeit, z. B. der Quantitätsurteile, in Schlüssen, wenn auch für unsere heutige Logik andere Gesichtspunkte an erster Stelle in Betracht kommen würden.

Aber trotzdem nimmt Kant nicht die Lambertsche Zweiteilung auf, sondern macht die Meiersche Gliederung dadurch zu einer dreifachen, dass er die iudicia universalia und particularia den singularia koordiniert. Das ist, wenn ich die Verhältnisse richtig beurteile, von rein formallogischem Standpunkte aus, ein Rückschritt. Kant begründet nun seine Aufstellung: „Vergleichen wir dagegen," sagt er, „ein einzelnes Urteil mit einem gemeingültigen, bloss als Erkenntnis, der Grösse nach, so verhält sie sich zu diesem, wie Einheit zur Unendlichkeit, und ist also an sich selbst davon wesentlich verschieden." Hat also Lambert die Urteile rein nach dem formallogischen Begriff des Urteilsumfanges eingeteilt, so knüpft Kant ganz ausdrücklich seine Einteilung an einen Begriff, der nicht im Urteil als solchem enthalten ist, an den der Grösse überhaupt, nicht des blossen Umfangs. Die Einheit als Gegensatz zu den rein mathematischen Begriffen der Unendlichkeit und der Allheit ist für ihn das entscheidende Moment zur Aufstellung dieser seiner Urteilsarten gewesen.

II. Die Qualität der Urteile.

Auch bei der Qualität der Urteile fasst G. Fr. Meier die gewöhnliche Ansicht seiner Zeit zusammen in § 294: „In einem logischen Urteil, schreibt er, stellen wir uns entweder vor, dass

das Prädikat dem Subjekte zukomme oder nicht zukomme. Jenes ist ein bejahendes Urteil (iudicium affirmans, affirmativum), dieses ein verneinendes Urteil (iudicium negans, negativum). Und wenn in einem Urteile entweder in dem Subjekte oder Prädikate oder in beiden zugleich eine Verneinung ist, so ist es ein bejahendes Urteil, welches ein unendliches genannt wird (iudicium infinitum). Die Beschaffenheit der Urteile (qualitas iudicii) besteht in der Bejahung oder Verneinung." Die entsprechenden Stellen sind bei Wolff die §§ 204, 208 und 209; bei Baumgarten die §§ 213, 214 und 216, wo genau dieselbe Ansicht vorgetragen wird. Lambert erwähnt in § 121 nur „bejahende und verneinende Urteile oder Sätze". Im Grunde genommen haben also alle diese Logiken nur zwei Urteilsqualitäten, Bejahung und Verneinung; denn das unendliche Urteil ist auch bei Meier nur eine besondere Art des bejahenden. Aus dieser untergeordneten Art macht Kant, ebenso wie aus dem einzelnen Urteil, eine beigeordnete Gattung. Er bestreitet zwar den Logikern nicht das Recht, von ihrem Standpunkte aus die unendlichen Urteile zu den bejahenden zu rechnen, fährt aber fort,[1]) dass z. B. der Satz: „Die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejahet," . . . dass aber durch denselben trotzdem „die unendliche Sphäre alles Möglichen (in Bezug auf die Seele) insoweit beschränkt wird, dass das Sterbliche davon abgetrennt, und in den übrigen Raum ihres Umfanges die Seele gesetzt wird." „Diese unendlichen Urteile," fährt er fort, „in Ansehung des logischen Umfanges, sind wirklich bloss beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und insofern müssen sie in der transscendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen nicht übergangen werden." Das unendliche Urteil müsste also, seinem Sinne entsprechend, am besten das beschränkende heissen, so dass wir ein vollständig neues Urteil haben, das von dem Meierschen iudicium infinitum, trotz des Namens, weit verschieden ist. Auch steht dies Kantische Urteil in keiner Beziehung zu dem gelegentlich in der früheren Logik auftauchenden axioma oder iudicium restrictivum, welches vor Kant wohl nirgends eine andere Bedeutung hat als in dem Systema Harmonicum Logicae des J. Heinricus Alstedius (1614), wo es S. 335 folgendermassen bestimmt wird: „Axioma restrictivum est quod habet additam parti-

[1]) Kr. d. r. V. S. 91.

culam restrictivam seu limitativam"; es ist also hier eine rein sprachliche Ausdrucksform nicht eine logisch selbständige Urteilsart. Dieser leeren Form versuchte nun Kant ebenso wie dem iudicium singulare Leben einzuflössen durch eine Beziehung auf einen demselben fernliegenden Begriff, den der Limitation, der Beschränkung. Dies ist aber nach Kant ein reiner Verstandesbegriff; und es ist daher ganz offenbar, dass die Reflexion auf Verhältnisse der Kategorien, wie aus der oben erwähnten Begründung hervorgeht, in ganz bewusster Weise diese Aufstellung beeinflusst hat.

III. Die Relation der Urteile.

Über die Einteilung der Urteile nach dem Gesichtspunkte der Relation, unter welchem Kant das kategorische, das hypothetische und das disjunktive Urteil aufzählt, herrschte im Altertum und Mittelalter durchaus keine Übereinstimmung, wie schon ein kurzer Blick in Prantls „Geschichte der Logik" lehrt. Für unsern Zweck genügt es jedoch, wenn wir die Darstellung mit Wolff beginnen, welche aber hier, um Kants eigene Lehre besser hervortreten zu lassen, etwas eingehender behandelt werden muss.

Wolff erklärt in § 216: „Propositio categorica est in qua praedicatum absolute, seu nulla adiecta conditione de subjecto enuntiatur." Dann fährt er fort:[1]) „Modi atque relationes et quod in re quadam non concipitur possibile nisi praeposito quodam eius modo, de subjecto nonnisi conditionate enuntiantur." Also ist ein hypothetischer Satz eine[2]) „propositio, in qua praedicatum tribuitur subjecto sub adjecta quadam conditione". Darauf wird in etwas spielerischer Weise der Satz aufgestellt,[3]) dass, da von keinem Subjekte etwas ausgesagt werden kann, ohne dass dessen Bedeutung feststeht, unter der Bedingung also der Gültigkeit seiner Definition, eigentlich jeder Satz bedingt sei.

Zu diesen beiden Urteilsarten, dem kategorischen und dem hypothetischen, kommen dann bei Wolff noch die sog. propositiones compositae, nämlich das kopulative[4]) und das disjunktive[5]) Urteil.

---

[1]) § 217.
[2]) § 218.
[3]) § 226.
[4]) § 315.
[5]) § 316.

Von letzterem heisst es: „Propositio composita dicitur disiunctiva, ubi ex pluribus praedicatis unum tribuendum esse subjecto affirmatur, sed quodnam eorum tribui debeat non determinatur.“ Während nun Baumgarten nichts wesentlich Neues zu dieser Lehre hinzubringt, sondern, alte Einteilungsversuche aufnehmend, die propositiones compositae nach rein grammatischen Gesichtspunkten weiter einteilt, z. B. in propositiones adversativas, causales, relativas u. s. w., vereinfacht Meier die ganze Lehre und nähert sich bedeutend den Kantischen Formen. Vor allem tritt bei ihm das disjunktive Urteil in engere Beziehung zum hypothetischen. In § 305 schreibt er: „Ein Urteil, welches bejahet, dass aus einer Bedingung ein Urteil folge, ohne dass jene oder dieses für wahr oder falsch ausgegeben wird, ist ein bedingtes Urteil (iudicium hypotheticum, conditionale).“ Also wird [1]) „zur Wahrheit der bedingten Urtheile nicht erfordert, dass der erste und letzte wahr sey, sondern nur, dass es eine richtige Folge habe, oder dass der erste der hinreichende Grund der Wahrheit des letzteren sey“. „Ein disjunktives Urtheil [2]) dagegen ist ein Urtheil, welches bejahet, dass unter mehreren Urtheilen eines wahr und die übrigen falsch seyen, doch dergestalt, dass nicht bestimmt wird, welches wahr und welches falsch ist.“ Schon die Nebeneinanderstellung des hypothetischen und disjunktiven Urteils ist bei Meier ein Fortschritt über Wolff und Baumgarten hinaus auf Kant zu. Lambert hat neben kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteilen das kopulative; auch bei ihm gehören als koordinierte Arten nur das kategorische und das hypothetische zusammen, so dass seine Einteilung mit der Wolffschen zusammenfällt. Zu erwähnen bliebe vielleicht noch H. S. Reimarus, welcher in seiner „Vernunftlehre“ die Urteile zuerst in bedingte und unbedingte teilt, die bedingten sodann mit den disjunktiven unter den Begriff der vielfachen Sätze unterordnet, welcher bei Meier nicht mehr vorhanden ist. Dieser hat, wie aus der ganzen Stellung derselben hervorgeht, die Absicht, disjunktives und hypothetisches Urteil als koordinierte Formen erscheinen zu lassen.

Kant thut nun aber auch hier den weiteren Schritt und ordnet den zweien die dritte Art, das kategorische Urteil bei, und dadurch weicht er von seinen Vorgängern mehr als es zunächst

[1]) § 306.
[2]) § 307.

scheint, ab. Für diese bildeten die drei Urteilsarten kein logisch zusammenhängendes Ganzes, und ihre Einteilung beruht nicht auf einem einheitlichen Prinzip. Dies geht schon aus der Thatsache hervor, dass sie in der gesamten vorkantischen Litteratur nicht unter einer zusammenfassenden Benennung auftreten. Erst Kant hat dafür den Begriff der Relation eingeführt. Er findet, dass die Arten des Beziehens eben drei verschiedene sind, dass also [1]) „alle drei Arten von Urtheilen beruhen auf wesentlich verschiedenen logischen Funktionen des Verstandes, und daher nach ihrer spezifischen Verschiedenheit erwogen werden müssen". Die drei, in den einzelnen Urteilen vollzogenen Relationen sind Beziehungen „des Prädikats zum Subjekte, des Grundes zur Folge, der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung untereinander".[2]) Diese einheitliche Auffassung ist weit von der Meiers entfernt, wenn sich auch Kant an derselben Stelle der Kritik der reinen Vernunft über das hypothetische Urteil die Lehre Meiers zu eigen macht, indem er sagt: „Es ist nur die Konsequenz, die durch dieses Urteil gedacht wird." Diese Äusserung klingt doch in Kants Munde ganz anders und ist viel tiefer gegründet als durch Meyers, im Vergleich damit oberflächliche, wenn auch richtige, Auffassung.

Dass Kant als gemeinsame Bezeichnung für diese Urteilsformen den Ausdruck Relation wählte, entspricht ganz dem Sinn seiner Lehre. Für diesen Ausdruck konnte er auch vielleicht gewonnen werden durch die schon oben angeführte Wendung, Wolffs[3]) „modi et relationes", wenn der Sinn dort auch ein ganz anderer ist.

IV. Modalität der Urteile.

Unter dieser Bezeichnung führt Kant das problematische das assertorische und das apodiktische Urteil an. Zwar ist eine hieran erinnernde Einteilung der Urteile schon bei Aristoteles gegeben;[4]) doch ist sie dort nicht sehr fest gefügt, und nach ihm schwankt die Zahl der modi im ganzen Mittelalter. Bald er-

[1]) Kant: Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, herausgeg. von G. B. Jaeschke (1800). Bei Hartenstein K. W. Bd. VIII. S. 102.

[2]) Kr. d. r. V. S. 91.

[3]) § 217.

[4]) Analyt. priora I. 2. p. 25 a 1.

scheinen deren sechs, wie bei P. Hispanus; bald nur vier, wie bei W. von Occam. Dieses Schwanken beweist auch, dass keine wirklich einheitliche Grundlage für diese Einteilung der Urteile gewonnen war. Bei Wolff findet sich eine Einteilung der Urteile unter einem ähnlichen Gesichtspunkte überhaupt nicht, sondern nur zerstreute Erwägungen eines problema, einer propositio a priori und a posteriori certa, einer propositio probabilis u. s. w.[1]) Sofort aber bei Baumgarten taucht die alte Einteilung wieder auf, in der Form: „Modi (formales) in propositione sunt conceptus vel termini significantes necessitatem vel contingentiam convenientiae aut repugnantiae. Propositio quae modum habet expressum est modalis (impura, modificata); non modalis est pura.“[2]) Des Ausdrucks wegen muss auch folgende Stelle Baumgartens angeführt werden:[3]) „Scientia strictius seu complete convincendi est apodictica.“ Modalität ist also hier schon an Bejahung und Verneinung geknüpfte Modifizierung, Steigerung oder Schwächung, des Gewissheitsgefühls, auch ohne dass das ausdrücklich so ausgesprochen wird. Noch viel näher kommt der Kantischen Einteilung, wenn auch ganz ohne dessen Terminologie, Lambert: „Man hat,“ sagt er,[4]) „noch eine andere Eintheilung der Sätze, die von gewissen sehr allgemeinen Bestimmungen herrührt, welche man dem Bindewörtchen beylegt. Diese Bestimmungen beruhen überhaupt auf dem Unterschiede des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen und ihres Gegensatzes . . . Die Formeln am einfachsten vorgetragen sind folgende:

1. A kann B sein,
2. A ist B,
3. A muss B sein, und negiert.“

Für die formale Logik liegt also der Fortschritt Kants bei diesen Urteilsformen nur auf der Seite der Terminologie. Erst durch ihn haben die Ausdrücke problematisch und apodiktisch die zu diesen Urteilsarten passende, eigentümliche Bedeutung erhalten. Natürlich soll damit in keiner Weise geleugnet werden, dass dieselben im Zusammenhang der ganzen Kantischen Erkenntnislehre eine ganz neue Beleuchtung gewinnen; doch wir sprechen hier nur von den formalen Urteilsarten. Wenn nun aber diese beiden

[1]) §§ 276, 567, 568, 578.
[2]) § 243.
[3]) § 658.
[4]) § 137.

Ausdrücke von früheren Logikern übernommen werden konnten, so musste Kant für seine dritte Urteilsart auch einen kurzen Ausdruck suchen, und dafür hat er, soweit ich sehen konnte, den adjektivischen Ausdruck assertorisch in die Logik erstmalig eingeführt. Genau im Kantischen Sinne lässt sich derselbe aus früherer Zeit nicht belegen. Das Eigenschaftswort assertorius findet sich sonst nur in der Rechtssprache, z. B. assertoriae lites.[1]) Dagegen ist das von Kant auch gebrauchte Hauptwort assertio, Assertion,[2]) schon etwas häufiger, nicht nur in der Rechtssprache, sondern auch in der übrigen Litteratur;[3]) auch das Umstandswort assertive lässt sich im mittelalterlichen Latein nachweisen. Eigentlicher Terminus der Logik ist aber von diesem Wortstamme vor Kant nur das Zeitwort asserere, welches dann einfach bejahen bedeutet, besonders bekannt durch die Reimregel des Petrus Hispanus:

„Asserit A, negat E, sed universaliter ambo."

Wir müssen also annehmen, dass Kant unter dem Einfluss dieser und vielleicht ähnlicher Wendungen, nicht ohne Kenntnis der juristischen Ausdrucksweisen,[4]) diesen für sein System der Urteilsformen notwendigen Ausdruck geschaffen hat.

Der Allgemeinname Modalität dagegen ist in dem oben erwähnten Ausdruck Baumgartens: „Propositio quae modum habet expressum est modalis," vorgebildet. Wie Kant auf diese Weise für die Urteilsformen der Modalität scharfgeprägte, bestimmte Ausdrücke schuf, so konnte er auf dem Boden seiner tieferen Einsicht in die Gesetze des Erkennens auch ihren Sinn viel genauer bestimmen. Die Begriffe der logischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit werden von ihm schon bei der Besprechung der Urteilsformen herangezogen,[5]) und nach dem, was wir bei den vorangehenden Urteilsformen gesehen haben, können wir annehmen, dass es diese erkenntnistheoretischen Erwägungen gewesen sind, welche ihn die Lehre seiner Vorgänger auch hier annehmen liessen.

---

[1]) z. B. Imp. Just. Cod. 717. 1. h. l.

[2]) z. B. Kr. d. r. V. S. 268.

[3]) z. B. O deorum assertio religiosa. Arnsb. 4 p. 741.

[4]) Vgl. den von Kant ebenfalls aus der Rechtssprache übernommenen Ausdruck „peremptorisch."

[5]) Kr. d. r. V. S. 93.

Ergebnisse.

Blicken wir nun zurück auf die Ergebnisse dieser kleinen Untersuchung, so sehen wir zunächst, dass die Kantische Äusserung in den Prolegomena, in der Tafel der Urteile habe schon fertige Arbeit der Logiker vorgelegen, selbst wenn wir von tiefern, sachlichen Unterschieden absehen, welche Kant an obiger Stelle nicht im Auge hatte, doch nicht ganz zutrifft. Wenn wir Wolff, Baumgarten, Meier und Lambert wechselweise berücksichtigen, so finden wir allerdings bald dem Namen, bald dem Sinne nach alle Kantischen Urteilsformen; daneben aber zunächst auch andere, und nirgends finden sich gerade zwölf Urteilsformen. Es ist also ganz deutlich, dass Kant die Urteilsformen nicht einfach übernahm, sondern sie bewusst durch eigenes Denken prüfte. Somit ist es gänzlich unangebracht, zu sagen, dass Kant mit seiner Urteilstafel ein traditionelles Vorurteil in seine Erkenntnistheorie hereinbrachte. Bei den Quantitätsurteilen hat er Lambert gegenüber das iudicium singulare eingeführt, welches er von Meier zur Ergänzung der Lambertschen Formen heranzog. Bei der Qualität der Urteile stellt er im Gegensatz zu seinen Gewährsmännern das iudicium infinitum als eine den beiden anderen Formen beigeordnete Art auf. Bei der Relation der Urteile fasst er auf Grund eigener Einsicht in das Wesen der Urteile zum ersten Mal als gleichwertige Arten zusammen iudicia categorica, hypothetica und disjunctiva unter dem selbstgeschaffenen Sammelnamen der Relation. Für die Modalität der Urteile führte er zuerst die Namen problematisch und apodiktisch ein und schuf den Ausdruck assertorisch.

Dies ist aber doch für die rein formale Logik schon ein ganz bedeutendes Stück Arbeit, besonders wenn man bedenkt, wie wenig im Laufe von Jahrhunderten von ganzen Philosophieschulen nach Aristoteles in Wirklichkeit an dessen Aufstellungen geändert wurde. Wäre Kant nicht gewesen, und ein anderer hätte in demselben Masse in die formale Logik eingegriffen, so wäre er der Nachwelt als ein bedeutender Logiker erschienen. Doch — gerade Kant hat man seine Urteilstafel bisher allgemein zum Vorwurfe gemacht und durchaus nicht mit Unrecht, wie sich gerade aus unserer Einzeluntersuchung ergeben hat. Wir haben nachgewiesen, dass Kant das einzelne Urteil nicht aus Gründen der Urteilslehre aufgenommen hat, sondern wegen des Verhält-

nisses des Begriffes der Einheit zu dem der Allheit und Unendlichkeit, dass das unendliche Urteil ausdrücklich wegen seiner Bedeutung für die Tafel der transscendentalen Momente des Denkens, d. h. der Kategorien, aufgestellt wurde; und wenn hierbei auf die Kategorien Bezug genommen wird, so ist es selbstverständlich, dass sie auch die letzten Gründe für die Veränderungen bei den Urteilen der Relation sind. Das kategorische Urteil konnte nur vom Standpunkte der Beziehung von Subjekt und Prädikat, dem das Verhältnis der Inhaerenz entspricht, den beiden anderen Arten beigeordnet werden. Kant hat also erkenntnistheoretische Gesichtspunkte in die formale Logik hineingetragen; und wir können hierin Steckelmacher [1]) beistimmen, dass die Tafel der Urteile nicht „überall ohne transscendentale Voraussetzungen zu verstehen sei", [2]) und dass Kant „diese Logik nicht um ihrer selbst, sondern um seiner Transscendentalphilosophie willen seiner Kritik unterzogen" [3]) habe.

Doch kann hieraus für die Tafel der Urteile kein Tadel erwachsen. Im Gegenteil glaube ich, dass man auch heute noch sehr gerne eine Tafel der Urteilsarten auf eine Tafel der Kategorien gründen möchte, und gerade heute ist das Problem, die ganze Logik auf Erkenntnistheorie zu gründen, nicht vergessen.

Der Fehler Kants liegt aber darin, dass Kant an der Tafel der Urteile einen sichern Leitfaden für das Auffinden der reinen Verstandesbegriffe gewinnen will, diesen Leitfaden aber selbst nach den ihm vorschwebenden Begriffen umgestaltet. Er findet das Gesuchte in den Urteilen nur deshalb, weil er es selbst hineingelegt hat. Durch diesen Fehler giebt Kant das System seiner Kategorien preis, auch er hat kein Prinzipium mehr, keine Garantie für ihre Vollzähligkeit. Da er seine Kategorien nicht aus den Urteilen nimmt, sondern in dieselben hineinträgt, „so raffte auch er diese Grundbegriffe auf, wie sie im aufstiessen", [4]) und der Vorwurf, welchen er Aristoteles macht, trifft ihn selbst.

Die Einsicht in diesen Fehler ist aber für die ganze Vernunftkritik von Wichtigkeit. Sie schafft ein bisher wenig beachtetes Problem. Kant hat zwischen Urteilen und Kategorien

---

[1]) In dem Werke: Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transscendentalen.

[2]) S. 101.

[3]) S. 103.

[4]) Kr. d. r. V. S. 97.

eine tiefbegründete Beziehung entdeckt. Dann hat er einzelne Urteile und einzelne Kategorien aneinander geknüpft. Da man bisher annahm, dass seine Urteilstafel einfach übernommen sei, so glaubte man, die Beziehungen der einzelnen Urteile zu den Kategorien seien auch nur oberflächlich und äusserlich aufgestellt. Nehmen wir aber nach obiger Untersuchung an, dass gerade die Kategorien das entscheidende Moment für die Aufstellung der Urteilsarten geworden sind, so muss uns doch schon die Achtung vor der Grösse Kantischen Denkens zu der Überzeugung bringen, dass diese einzelnen Beziehungen vielfach recht wohl begründet sein werden. Es ergiebt sich daher die Notwendigkeit, nach den Gründen zu forschen, warum Kant gerade diese Kategorien zu diesen einzelnen Urteilen in Beziehung gesetzt hat und damit das Bedürfnis nach einer Untersuchung des Verhältnisses von Urteilen und Kategorien im allgemeinen. Erst nach dieser Untersuchung wird man der Kantischen Urteilstafel wirklich gerecht werden können. Es genügt nicht, dass man dazu die Urteile nur unter einem Gesichtspunkte betrachtet, sondern sie müssen erörtert werden nach ihren Verhältnissen zu den verschiedenen Grundarten der reinen Verstandesbegriffe.[1])

[1]) Die Untersuchung des hier angedeuteten Problems habe ich teilweise in meiner Dissertation: „Urteile und Katagorien“ in Angriff genommen. Diese Arbeit wird nun in nächster Zeit vollständig, mit Ausdehnung auch auf die nachkantische Philosophie, erscheinen.

Die Bedeutung der Nicht-Euklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu Kants Theorie der mathematischen Erkenntnis.

Von Dr. Wilhelm Meinecke.

Inhalt: § 1. Die Kritik des Parallelenpostulates. — § 2. Die Nicht-Euklidische Geometrie. — § 3. Die Geometrie eine Erfahrungswissenschaft? — § 4. Analysis und Geometrie. — § 5. Die abstrakte Geometrie. — § 6. Kants Lehre von den Anschauungsformen Raum und Zeit. — § 7. Der Einwand von Helmholtz. — § 8. Die Grundlagen der Mathematik nach Kant. — § 9. Ableitung der Analysis. — § 10. Ableitung der Geometrie. § 11. Die Axiome der Geometrie. — § 12. Zusammenfassung.

§ 1.

Die Kritik des Parallelenpostulates.

„In pulcherrimo Geometriae corpore duo sunt naevi".[1]) Unter diesen beiden Makeln, die dem so schönen Körper der Frau Geometria anhängen, versteht Sir Henry Savile die Theorie der Parallellinien und die Proportionslehre.

An die erstere Ausstellung indes knüpfte sich das bei weitem grössere Interesse der Mathematiker, an die Kritik des Euklidischen Parallelenpostulates:[2]) „Wenn eine Gerade zwei Gerade trifft und mit ihnen auf derselben Seite innere Winkel bildet, die zusammen kleiner sind, als zwei Rechte, so sollen die beiden Geraden, ins Unendliche verlängert, schliesslich auf der Seite zusammentreffen, auf der die Winkel liegen, die zusammen kleiner sind als zwei Rechte."[3])

---

[1]) „Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis auf Gauss" von Friedrich Engel und Paul Stäckel. Leipzig 1895. Siehe Seite 18.

[2]) Einem Irrtum der lateinischen Euklidausgaben des 15. Jahrhunderts folgend, wird das 5. Postulat, das Parallelenpostulat, als das 11. Axiom bezeichnet. Siehe Engel-Stäckel, Parallellinien Seite 17.

[3]) Siehe Engel-Stäckel, Parallellinien. Seite 7 und 8.

Das Bedenken gegen diese fünfte Forderung Euklids ist wohl hauptsächlich durch das Wort: „Unendlich“ hervorgerufen. Erst als Leibniz' gewaltiger Geist die Analysis des Unendlichen geschaffen hatte, konnten sich die Mathematiker durch die Fruchtbarkeit dieser neuen Methode überzeugen, dass in den Beweisen der Begriff des unendlich Kleinen und des unendlich Grossen ohne Fehler gebraucht werden durfte: das Fundamentaldreieck mit den Seiten ds, dx, dy gab die denkbar konkreteste Anschauung von unendlich kleinen Strecken, deren Verhältnisse durchaus bestimmt blieben, so klein auch immer diese Seiten genommen wurden. Immerhin liess aber auch der Begriff des Differentials einen kleinen Rest, Schwierigkeiten philosophischer Natur, über die nachdenkliche Mathematiker nicht hinweg konnten.

Man schaltete also, nach Leibniz wie vor, das Wort: „Unendlich“ aus, man gab dem Postulat eine andere Fassung, definierte die Parallellinien als Linien gleichen Abstands und suchte das Parallelenpostulat zu beweisen.

Der Wunsch nach diesem Beweise, von dem wir heute wissen, dass er nicht geliefert werden kann, gab nun die Veranlassung zur Schaffung eines neuen Zweiges der Mathematik, zur Schöpfung der sogenannten Nicht-Euklidischen Geometrie durch Gauss, Taurinus, Lobatschefskij und Bolyai[1]).

§ 2.
Die Nicht-Euklidische Geometrie.

Auf den verschiedensten Wegen kann man den Zugang zu dieser neuen Geometrie gewinnen. Principiell wichtig ist aber das Verfahren, das Lobatschefskij[2]) in den „Neuen Anfangsgründen der Geometrie“ eingeschlagen hat.

Angenommen, das fünfte Postulat gilt nicht, so ergiebt sich, indem man der Methode Euklids folgt, aus den Definitionen,

---

[1]) Gauss' Werke. Band. 8. 1900. Bereits im Jahre 1799 war Gauss im Besitz einiger Sätze der Nicht-Euklidischen Geometrie. Fr. A. Taurinus, Geometriae prima elementa. Köln 1826. N. J. Lobatschefskij, Über die Anfangsgründe der Geometrie. Kasan. 1829—30. Joh. Bolyai, Appendix scientiam spatii absolute veram exhibens. Maros Vásárhely. 1832. Siehe Engel-Stäckel, Parallellinien, Seite 310 und 311.

[2]) Lobatschefskij, zwei geometrische Abhandlungen, übersetzt von Fr. Engel. Leipzig. 1898. Seite 67 ff. Die „Neuen Anfangsgründe“ sind noch heute die didaktisch beste Einführung in die Nicht-Euklidische Geometrie.

Postulaten und Axiomen eine Reihe von Sätzen, die allerdings im Widerspruch mit denen aus der uns bekannten Euklidischen Geometrie stehen. So ist z. B. die Winkelsumme in einem gradlinigen Dreieck von 180^0 verschieden, und es wächst die Abweichung der Winkelsummen mit dem Flächeninhalt.

Aber dieses neue System von geometrischen Sätzen blieb in sich widerspruchsfrei, entgegen der Hoffnung und Meinung des beweisenden Mathematikers. Oft genug glaubte man, etwas aufgezeigt zu haben, quod est absurdum; immer liess sich dann aber unter den angenommenen Voraussetzungen ein mit dem Parallelenpostulat äquivalenter Satz nachweisen. Die Entdecker standen somit vor der Thatsache, dass ausser der gewöhnlichen, allbekannten Euklidischen Geometrie unendlich viele andere in sich widerspruchsfreie Geometrieen möglich sind, — eine Thatsache, die noch heute jedem verblüffend entgegentritt, der sich mit dieser Art von Untersuchungen des Näheren zu beschäftigen beginnt — und die Disjunktion: „Die Winkelsumme im Dreieck ist entweder 180^0 oder von 180^0 verschieden", drängt zur Beantwortung der Frage: „Welche von diesen Geometrieen ist die richtige?"

Zur Entscheidung berief man sich auf die Astronomie, deren sprichwörtliche Genauigkeit den Gipfel menschlicher Erfahrung darstellte.[1]) Lobatschefskij betrachtete nämlich ein Dreieck $E_1 E_2 S$, dessen Basis $a = E_1 E_2$ von einem Durchmesser der nahezu kreisförmigen Erdbahn gebildet wird und in dessen Spitze S der Sirius steht. Die Summe der Winkel an der Basis sei $180^0 - 2p$. $\measuredangle E_1 + \measuredangle E_2 = 180 - 2p$. Den sehr kleinen Winkel 2p nennen die Astronomen Parallaxe; um einen Begriff von der Schwierigkeit der Messung dieses Parallaxenwinkels zu geben, stelle ich nur die beiden doch beträchtig von einander abweichenden Angaben neben einander: $2p_{\text{Sirius}} = 1,''24$ nach Lobatschefskij; $2p_{\text{Sirius}} = 0,''74$ nach dem Annuaire du bureau des longitudes.[2]) Folgt man der Angabe Lobatschefskijs, so ergiebt sich für die absolute Konstante k, die in der Nicht-Euklidischen Geometrie auftritt und die von der Dimension einer Länge ist, die Ungleichung: $k > 166\ 350a$. Nimmt man k als Einheitsstrecke, so wird der Erdbahndurchmesser $a < 0{,}000\ 006\ 012$, eine äusserst kleine Zahl. Da nun die Nicht-Euklidische Geometrie sich im Unendlichkleinen der Euklidischen

[1]) Lobatschefsky-Engel, Seite 22 bis 24.

[2]) Annuaire du bureau des longitudes. Paris. 1905. Siehe Seite 346 und 347.

Geometrie nähert, so werden selbst Dreiecke, deren Seiten so gross wie der Erdbahndurchmesser sind, nicht merkliche Abweichungen von denen der Euklidischen Geometrie zeigen. Beispielsweise müsste in dem gleichschenkligen und rechtwinkligen Dreieck A B C, dessen Katheten die Länge der Erdbahndurchmesser $a = 40$ Millionen Meilen haben, die Abweichung der Winkelsumme kleiner als 0,"000 003 727[1]) werden.

Wähle ich an Stelle des Sirius den Polarstern, so erhalte ich folgende Zahlen: $p_{\text{Polarstern}} = 0,"07$; $k > 1\,473\,000$ a oder 46 Lichtjahre; $a < 0,000\,000\,678$.

Die Abweichung im Dreieck A B C müsste kleiner sein als 0,"000 000 0475 oder $\frac{5}{10 \text{ Millionen}}$ Bogensekunden, sie fiele sicherlich innerhalb der Beobachtungsfehler. Für die praktische Messung hier auf Erden gewährt die Euklidische Geometrie eine mehr als ausreichende Annäherung. So schloss Lobatschefskij, das war Gauss'[2]) Meinung, und Helmholtz[3]) folgerte mit Konsequenz, dass die Geometrie wie die Mechanik unter die Naturwissenschaften eingereiht werden müsste.

§ 3.

Die Geometrie eine Erfahrungswissenschaft?

Jener kleine Rest, von dem ich oben sprach, wächst an Bedeutung; wir müssen, wollten wir diesem Gedankengang Recht geben, unsere Ansicht über den wesentlichen Charakter der Geometrie ändern.

---

[1]) Lobatschefskij-Engel. Siehe Seite 250. Lobatschefskij giebt die falsche Zahl 0,000 3727 anstatt der richtigen 0,000 00 3727. Es ist log. brigg. 0,000 00 3727 = 4,57 136 − 10. Da in der Rechnnng — 10 weggelassen zu werden pflegt, so erkläre ich das Versehen daraus, dass Lobatschefskij 4 Nullen und nicht 10 − 4 = 6 Nullen vor die Zahl 3727 gesetzt hat. Erdmann, Axiome der Geometrie, Leipzig 1877, citiert auf Seite 70 die falsche Angabe Lobatschefskijs.

[2]) Gauss schreibt: „Wäre die Nicht-Euklidische Geometrie die Wahre und jene Constante in einigem Verhältnisse zu solchen Grössen, die im Bereich unserer Messungen auf der Erde oder am Himmel liegen, so liesse sie sich a posteriori ausmitteln". Siehe Engel-Stäckel, Parallellinien, Seite 250.

[3]) Helmholtz, Die Thatsachen der Wahrnehmung. Berlin 1878. Rektoratsrede. Siehe Seite 27.

Der zweitausendjährigen Autorität Euklids[1]) sagten wir den Satz nach: „Die drei inneren Winkel des Dreiecks sind zusammen gleich zwei Rechten.“[2]) Heute aber ist dieser Satz ganz anders zu formulieren: „Sieht man von Beobachtungsfehlern ab, die durch die Mangelhaftigkeit unserer physikalischen Instrumente bedingt sind, so ergiebt sich als Winkelsumme im Dreieck der Wert 180^0, dem sich die Messungen merklich nähern.“ Die geometrischen Theoreme verlieren ihren unbedingt notwendigen und allgemeingiltigen Charakter, sie besitzen nur noch die comparative Allgemeinheit der Erfahrungssätze, ihre Richtigkeit kann durch Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden.

Ehe wir indes diesen Frontwechsel vornehmen, wollen wir uns zunächst die Frage vorlegen, ob die Astronomie wirklich geeignet ist, diese Angelegenheit zu entscheiden. Die alten Griechen zeichneten ihre Figuren in den Sand, wir ziehen die Graden mit Kreide auf der Tafel oder mit Tinte und Bleistift auf Papier. Sind denn diese Streifen von 2 cm bis 0,1 mm Breite wirklich die Linien, mit denen sich die Geometrie beschäftigt? Weswegen legt der Geometer so wenig Gewicht auf die Genauigkeit der Figuren? Und schliesslich, wir, die wir den Lichtstrahl als eine wellenförmige Bewegung annehmen, können doch auch den Lichtstrahl nur näherungsweise als eine grade Linie ansehen. Die Naturwissenschaften, eingeschlossen und besonders die Astronomie, weisen auf die Mathematik als eine ihrer wesentlichen Grundlagen zurück, wie könnten sie also die Richtigkeit der mathematischen Sätze stützen wollen?

§ 4.
Analysis und Geometrie.

Man pflegt die Mathematik in Analysis und Geometrie einzuteilen.[3]) Der Analysis und ihren Sätzen schenkt man unbedingtes Vertrauen, obwohl bisweilen doch eine Begründung gewünscht wird. Dagegen hat die Nicht-Euklidische Geometrie eine starke

---

[1]) Engel-Stäckel, Parallellinien, S. 251. Die Autoren erklären die späte Entwickelung der Nicht-Euklidischen Geometrie durch den Autoritätsglauben der früheren Mathematiker.

[2]) Euklids Elemente, Buch I, Satz 32. Siehe die Übersetzung in Engel-Stäckel, Parallellinien, S. 14.

[3]) Beispielsweise: E. Pascal, Repertorium der höheren Mathematik. Leipzig 1900—1902. I. Teil: Analysis. II. Teil: Geometrie.

Skepsis hervorgerufen, so dass man bereits das Rechnen als methodisches Prinzip für jeden mathematischen Beweis gefordert hat. Die Analysis, so wird zugegeben, braucht keinen Beweis durch Erfahrung für ihre Richtigkeit, die Geometrie dagegen müsse stärker fundiert werden, und — die Astronomie erweist sich dazu als ungeeignet.

Ob nun viele oder auch alle für die Wahrheit der Analysis stimmen oder, ob nur eine Minorität gegen die Geometrie eingenommen ist, das kann nie und nimmer über den Anspruch der Mathematik, als eine Wissenschaft zu gelten, entscheiden. Vielmehr muss eine erkenntnistheoretische Untersuchung den Ursprung des mathematischen Wissens dartun, um daraus dann den Wert und die Berechtigung der Mathematik abzuleiten. „Wie ist reine Mathematik möglich?“ [1]) fragte Kant — und seine Antwort?

§ 5.
Die abstrakte Geometrie.

Ehe ich zur Darstellung der Kantischen Theorie von der mathematischen Erkenntnis gelange, möchte ich den Gedankengang unterbrechen, um die Notwendigkeit einer philosophischen Grundlage der Mathematik noch dringender zu machen.

Euklid beginnt das erste Buch seiner Elemente mit einer Reihe von Definitionen, Grundsätzen und Forderungen und baut dann hierauf das ganze System der Geometrie mit ihren Sätzen und Konstruktionsaufgaben. Es hat sich nun aber herausgestellt, dass Euklid — es soll das keinen Vorwurf enthalten, vielmehr erhellt dies die Schwierigkeit des Unternehmens — neben den ausgesprochenen Voraussetzungen auch stillschweigende gemacht hat, die auch wir noch heute wohl ohne Bedenken als selbstverständlich annehmen würden. Als Beispiel solches „impliciten Axioms“ nenne ich das „Archimedische Axiom“: Sind zwei Punkte A und B einer Graden gegeben, so kann ich von A aus, wenn ich eine gegebene Strecke a genügend oft abtrage, nach und über B hinaus gelangen.

Hilbert [2]) hat nun, dem Vorgange Euklids folgend, ein neues System von Definitionen und Axiomen als die „Grundlagen der Geometrie“ aufgestellt. Dabei hat er natürlich die impliciten

[1]) Kant, Prolegomena. Siehe Reclam-Ausgabe S. 57.

[2]) Dr. David Hilbert, Grundlagen der Geometrie. Zweite Auflage Leipzig 1903.

Axiome, soweit sie im Laufe der Zeit als solche erkannt sind, mit aufgenommen. Der Versuch Hilberts — das schwierige Problem lässt wohl kaum mehr als Versuche zu — ist von verschiedenen Seiten [1]) scharf kritisiert worden, indes treffen diese Kritiken, soweit ich sie kenne, den Kernpunkt der Frage nicht. Die Axiome Euklids und genau so „die Grundlagen der Geometrie" von Hilbert treten dem Leser entgegen — ich kann meinem Gefühl der Unbefriedigung wohl den drastischen Ausdruck erlauben — wie vom Himmel gefallen. Man sieht nicht recht ein, woher denn alle diese Sätze kommen, nach welchem Gesichtspunkt sie geordnet sind. Können sie beliebig umgestellt werden, oder ist ihre Reihenfolge durch irgend ein Prinzip bedingt?

Nur eine sehr wichtige Frage hat Hilbert beantwortet und damit einen grossen Schritt über Euklid hinaus getan: Sind die Axiome von einander unabhängig? Zum Beweise der Unabhängigkeit gebraucht Hilbert die Methode des Fallenlassens der Axiome, deswegen nannte ich oben das Lobatschefskijsche Verfahren zur Ableitung der Nicht-Euklidischen Geometrie prinzipiell wichtig. Wie ich das Parallelenpostulat habe fallen lassen, so kann ich irgend ein Axiom als nichtrichtig annehmen. Ergiebt sich dabei eine in sich widerspruchsfreie Geometrie, so ist das Axiom als unabhängig bewiesen, anderenfalls nicht. Indem ich dieses oder jenes Axiom unterdrücke, entsteht eine neue Geometrie. Vahlen [2]) fasst alle diese neuen Geometrieen unter dem Titel „Abstrakte Geometrie" zusammen. Andere Autoren nennen sie Nicht-Euklidischer Geometrie im weiteren Sinne, sodass unter Nicht-Euklidische Geometrie im engeren Sinne die von Lobatschefskij und Riemann geschaffenen Geometrieen verstanden werden. [3])

„In sich widerspruchsfreie Geometrie?" Ich bitte, nicht über diesen Ausdruck hinwegzulesen. Woraus erkenne ich, dass eine Geometrie widerspruchsfrei ist? Weder in der Euklidischen noch in der Nicht-Euklidischen Geometrie ist bisher ein Widerspruch ermittelt worden. Sind wir in der Zukunft davor sicher? Hilbert

[1]) Frege, Über die Grundlagen der Geometrie. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung. Leipzig 1905. S. 319 ff. E B. Wilson, The so called foundations of Geometry. Archiv für Mathematik und Physik. Band 6. Leipzig 1904.

[2]) Vahlen, Abstrakte Geometrie. Leipzip 1905.

[3]) Nelson, Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewissheit. Abhandlungen der Friesschen Schule. Heft 2. Göttingen 1905. Siehe S. 386.

konstruiert zu dem Zwecke Zahlenbereiche oder -körper Ω, also z. B. die analytische Geometrie des Descartes, und behauptet: „Jeder Widerspruch in den Folgerungen . . . müsste demnach auch in der Arithmetik des Bereichs Ω erkennbar sein.“[1]) Erst mit dem Rechnen also stellt sich das Gefühl absoluter Sicherheit ein.

Vahlen spricht sich ebenso aus und vielleicht noch deutlicher: „Das Ziel des Buches: vollständige und widerspruchslose Systeme von Grundsätzen für jede der drei möglichen Geometrien aufzustellen, wird durch den Nachweis geführt, dass auf Grund der aufgestellten Sätze Coordinaten eingeführt werden können.“ Aus dem tosenden Ozean der vielen Geometrieen wird das Schiffchen Mathematik in den sicheren Hafen der Analysis gerettet, sicher, „denn das Zahlensystem ist widerspruchslos und vollständig, weil“ — diese Begründung Vahlens verstehe ich nicht recht — „weil es anderenfalls nicht existieren könnte.“[2])

Ein Schopenhauer würde hier in eine bewegte Klage ausbrechen über die Gedankenarmut der Mathematiker, die, um ganz sicher zu gehen, „die niedrigste aller Geistesthätigkeiten“,[3]) die arithmetische nämlich, bevorzugen. Wir wollen indes versuchen, ob nicht Kants Raumlehre den dringend notwendigen Kompass abgiebt, mit dessen Hilfe wir sicher geleitet werden können.

§ 6.
Kants Lehre von den Anschauungsformen Raum und Zeit.

„Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch.“[4]) Ein mathematisches Theorem sagt etwas neues durch das Prädikat über das Subjekt aus. Der Satz freilich: Alle Radien des Kreises sind gleich, kann durch eine Zergliederung des Begriffes „Kreis“ gefunden werden; das Prädikat „Gleichheit“ war schon, wenn auch verstecktermassen, im Subjekt „Kreisradius“ enthalten. Dagegen werden uns keine Definitionen und Begriffszergliederungen auf das mathematische Theorem:

---

[1]) Hilbert, Grundlagen. Seite 19.

[2]) Vahlen, Abstrakte Geometrie. Siehe Seite VII und 294.

[3]) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Zweiter Band. „Vereinzelnde, jedoch systematisch geordnete Gedanken über vielerlei Gegenstände“ Kapitel III § 35 „Wo das Rechnen anfängt, hört das Verstehen auf“.

[4]) Kant, Prolegomena. Reclam Seite 43.

$\frac{\text{Kreisumfang}}{\text{Kreisdurchmesser}} = 3{,}1416 \ldots$ führen, sondern der Beweis dieser Gleichung geht über das Gegebene, Kreis, Umfang, Durchmesser mit allen versteckten Prädikaten hinaus, und unser Wissen wird thatsächlich erweitert. Abgesehen also von den Definitionen, welche erst die mathematischen Begriffe schaffen, und die demnach im Prädikat erläutern, was das Subjekt besagen will, sind die eigentlichen mathematischen Sätze synthetische Urteile, d. h. Erweiterungsurteile.

Nun muss z. B. das Erfahrungsurteil, das durch die Formel: $2H + O = H_2O$ ausgedrückt wird, nach Kant als synthetisches Urteil bezeichnet werden. Indes diese Erweiterung hat uns das Experiment gelehrt. Das mathematische Urteil hingegen, so behauptet Kant, ist von aller Erfahrung unabhängig, es ist a priori.

Kants Lehre ist keine Psychologie, sondern eine Erkenntnistheorie. Wenn die „Kritik der reinen Vernunft" mit dem Satze beginnt: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel",[1]) so wird damit zugegeben, dass psychogenetisch betrachtet, auch die mathematische Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt und mit dieser wächst. „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis m i t der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle a u s der Erfahrung." Vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus, heisst dies, ist die Erfahrung nicht die alleinige Quelle unserer Erkenntnis, es giebt Erkenntnisquellen, die der Sache nach unabhängig von der Erfahrung[2]) sind, nach Kants Terminologie: „Erkenntnisse a priori". Schon die Kritik[3]) des Messungsversuches, durch den Lobatschefskij über die Euklidische und die Nicht-Euklidische Geometrie zu entscheiden dachte, hatte starke Bedenken gegen die Einführung von Erfahrungsthatsachen in die mathematischen Wissenschaften wachzurufen. Zu dieser negativen Kritik gesellt sich jetzt die Lehre Kants, die ihr Hauptgewicht auf die Apriorität, die Unabhängigkeit der mathematischen Urteile von der Erfahrung legt, indem sie behauptet, dass Raum und Zeit Anschauungsformen a priori sind, und dass die reine Mathematik ihre Begriffe „in der reinen

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage aus dem Jahre 1787. Seite 1 oder Reclamausgabe Seite 647.

[2]) a priori = unabhängig von der Erfahrung. Siehe Kant, Kritik. Auflage 1787 Seite 2 und 3 oder Reclam Seite 648.

[3]) Vergl. § 3.

Anschauung darstellen, d. i. sie konstruieren" muss. „Geometrie legt die reine Anschauung des Raumes zu Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande."[1])

Man darf nicht erwarten, dass Kant seine Behauptungen ordine geometrico beweisen wird, hat er doch selbst deutlich und eindringlich den Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie in der „transscendentalen Methodenlehre",[2]) dem zweiten Teil der „Kritik der reinen Vernunft" auseinandergesetzt. Vielmehr wird eine Erörterung (expositio) an die Stelle eines mathematischen Beweises (demonstratio) für die aufgestellten Sätze treten.

Kants Gedankengang, den ich jedoch nur auszugsweise wiedergeben kann, ist etwa folgender:

Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern wir haben es stets mit den Erscheinungen der Dinge zu thun. Erscheinungen beziehen sich auf ein etwas, das unser Verstand als den vorsinnlichen Grund der Erscheinung konstruiert, auf ein Ding an sich, das als ein solches nicht wieder erscheinen kann, und dessen Eigenschaften, sollten wir von ihnen irgendwas wissen, auf zauberhafte Weise in unsere Vorstellungen hinüber gewandert sein müssten.[3])

Die Erfahrung beschäftigt sich also mit nichts als den Erscheinungen der Dinge. An der Erscheinung unterscheidet Kant ihre Form und ihre Materie. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung."[4]) Man kann sich diese Trennung auch durch das Beispiel, das Kant giebt und gleichsam ein Gedankenexperiment zu nennen ist, verdeutlichen. „Lasst von eurem Erfahrungsbegriff eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: Die Farbe, die Härte oder die Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen."[5]) Haben wir nun mit Kant alles

---

[1]) Kant, Prolegomena. Reclam Seite 60.
[2]) Kant, Kritik. Auflage 1787 Seite 735 oder Reclam Seite 548.
[3]) Kant, Prolegomena. Reclam Seite 59.
[4]) Kant, Kritik. Auflage 1787 Seite 34 oder Reclam Seite 49.
[5]) Kant, Kritik. Auflage 1787 Seite 5 oder Reclam Seite 650.

Empirische oder Wirklich-Empfindbare ausgesondert — was freilich nur in Gedanken möglich ist, nicht aber in der Vorstellung, denn immer unterscheidet sich der Raum, den der Körper eingenommen hatte, durch irgend einen Grad von Helligkeit — so ist aus der empirischen Anschauung noch etwas übrig geblieben, nämlich reine Anschauung, deren Formen Raum und Zeit sind.

Man darf aber die „Formen" Raum und Zeit sich nicht als zwei Gefässe denken, in die wir unsere Empfindungen hineinschütten, wie dies z. B. Herbart getan hat. Cohen[1]) widerlegt diese die Erscheinung verdinglichende Auffassung mit der schönen Bemerkung: „ . . so wenig Materie einer Erscheinung wirkliche Materie, sondern nur erscheinde Materie ist, so wenig ist die Form der Erscheinung ein materielles, aufnehmendes Behältnis oder Werkzeug, sondern eine erscheinende Beschaffenheit."

Reine Anschauung sagt Kant, denn die Materie der Erscheinungen ist „nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüt a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden."

Diese Apriorität, den für die Bedeutung der Mathematik wesentlichsten Punkt, bespricht Kant noch einmal für Raum und Zeit einzeln.[2])

Wenn Empfindungen aussereinander vorgestellt werden, so werden sie nicht bloss numerisch oder qualitativ verschieden erfasst, sondern örtlich verschieden, als befindlich an verschiedenen Orten. Es liegt also bereits die Raumvorstellung diesen Beziehungsweisen der Empfindungen zu Grunde, und daher kann sie nicht von den äusseren Erfahrungen abgezogen werden.

Das Analoge gilt für die Zeit.

Ich muss hier auf einen Schönheitsfehler[3]) in der transscendentalen Ästhetik aufmerksam machen. Kant behandelt Raum und Zeit getrennt, und zwar die Raumvorstellung vor der Zeit-

---

[1]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 1. Auflage, Berlin 1871. Seite 44. 2. Auflage, Berlin 1885. Seite 147.

[2]) Kant, Kritik. Auflage 1787 Seite 38 und 46 oder Reclam Seite 51 und 58.

[3]) Siehe auch Riehl, der philosophische Kritizismus. Band II, erster Teil. Leipzig 1879 und Kurd Lasswitz, die Lehre Kants. Berlin 1883 Seite 49.

vorstellung. Dabei ergeben sich ganz parallele Sätze für beide Anschauungsformen. Diese Symmetrie scheint zunächst auf ein „blindes Fenster in der Architektur“[1]) zu deuten, die man gern auf Kants scholastische Manier des Schematisierens zu schieben geneigt ist; sie lässt sich aber sachlich begründen. Kant tut dies mit den Worten: „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äusseren Anschauung ist als Bedingung a priori bloss auf äussere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören, dieser innere Zustand aber unter die formale Bedingung der inneren Anschauung, mithin die Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äusseren Erscheinungen.“[2]) Es besteht also ein *inniger Zusammenhang zwischen Raum und Zeit*. Der Grund dafür ist der *einheitliche Charakter des Selbstbewusstseins*. Die Zeitanschauung, als die allgemeinere, umfasst auch die Raumanschauung, sodass Kant seine Erörterung mit der Zeitvorstellung hätte beginnen müssen, daran die Darlegung für die Raumvorstellung hätte folgen lassen sollen, um mit der stärker zu betonenden Einheit beider zu schliessen. Die Eigenschaften der Stetigkeit, Gleichförmigkeit und Unendlichkeit von Zeit und Raum bilden, da sie unmöglich beobachtet werden können, nicht nur ein starkes Argument für die Apriorität, sondern exemplifizieren nun auch noch das enge Band zwischen beiden Anschauungsformen[3]).

Eine kleine, aber nicht unwichtige Anmerkung knüpft sich noch an das Wort *Anschauung*. Im Gegensatze zu Kant, für den der Raum „kein diskursiver oder wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine

---

[1]) Dieses drastische Bild gebraucht Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung“, Reclamausgabe Seite 582 oder Brockhausausgabe Seite 541, für die Kantische Tafel der Urteile.

[2]) Kant, Kritik. Auflage 1787 Seite 50 oder Reclam Seite 61.

[3]) Vergl. W. Reinecke, Die Grundlagen der Geometrie nach Kant. Kantstudien, Band 8. Berlin 1903.

Anschauung“[1]) ist, kann man ganz deutlich zwischen Raumbegriff und Raumanschauung unterscheiden. Erdmann[2]) giebt sogar auf Grund der Arbeiten von Riemann und Helmholtz eine Definition des Raumes als Grössenbegriff. Die Existenz der Raumanschauung leitet man einfach durch die Bemerkung her, dass das räumliche Auseinandersein zweier Punkte keine Notwendigkeit bedinge, oder mit Kant durch das Symmetrieproblem. Zwei symmetrische sphärische Dreiecke, die also gleiche Seiten und gleiche Winkel haben, die auf derselben Kugeloberfläche liegen, können „ohnerachtet jener völligen inneren Übereinstimmung“[3]) nicht zur Deckung gebracht werden.

Analoges gilt für die Zeitanschauung. Hier können überhaupt zeitlich verschiedene Vorgänge nie kongruent sein, sich decken, und das folgt nicht aus dem Zeitbegriff, sondern fliesst vielmehr aus der Anschauung der Zeit her.

§ 7.

Der Einwand von Helmholtz.

Kants Philosophie und Lobatschefskijs Nicht-Euklidische Geometrie teilen beide merkwürdigerweise in der Geschichte das gleiche Schicksal. Anfangs verworfen und nicht verstanden wegen ihrer schwierigen, zur Einführung in ihre Gedankenwelten gänzlich untauglichen Darstellungsart, feiern beide heute eine glänzende Auferstehung. Fast wörtlich ist die Kantische Prophezeihung: „Nach hundert Jahren wird man meine Schriften erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen,“[4]) in Erfüllung gegangen. In Bezug auf die Nicht-Euklidische Geometrie brauche ich nur auf die Neudrucke der Werke Lobatschefskijs durch Engel und Liebmann verweisen, um zu zeigen, wie die Nachwelt die Anerkennung nachholt, die dem Rektor der Kasaner Universität zu seinen Lebzeiten versagt blieb.[5])

---

[1]) Kant, Kritik. Auflage 1787 Seite 39 oder Reclam Seite 52.

[2]) B. Erdmann, Die Axiome der Geometrie. Leipzig 1877. Seite 82.

[3]) Kant, Prolegomena. Reclam Seite 63.

[4]) J. Kants Kritik der reinen Vernunft, herausgeg. von Vorländer. Verlag von O. Hendel, Halle. Vorländer zitiert dies Wort Kants auf Seite XXVIII seiner Einleitung.

[5]) H. Liebmann, Lobatschefskijs imaginäre Geometrie. Leipzig 1904. Siehe Lobatschefskij-Engel Seite 404.

Und beidemal war es Helmholtz,[1]) der sowohl die Kantische Philosophie wie auch die Lobatschefskijsche Geometrie aus der Vergessenheit wieder an das Licht für die wissenschaftliche Welt zog. War das Zufall? Ich glaube nicht. Helmholtz, der zweite Entdecker des Energieprinzips, musste hierfür eine Theorie der Erfahrung suchen und fand sie in der Kantischen „Kritik der reinen Vernunft". Der Mathematiker Helmholtz wollte die Grundlagen der Geometrie[2]) ableiten und traf sich dabei mit Riemann,[3]) und dessen Arbeit wies ihn weiter zurück auf Lobatschefskij. Musste nun Helmholtz nicht von selbst den Antagonismus der Kantischen Raumlehre mit der Nicht-Euklischen Geometrie entdecken? Dort der absolute Raum in seiner Einzigkeit, hier unendlich viele Räume, die den Euklidischen Raum als einen Spezialfall umfassen. An diesem Punkte setzt nun die Kritik Helmholtz' ein.

„Kants Beweis für den Ursprung a priori der geometrischen Axiome, welcher darauf basiert ist, dass keine von denselben abweichende Raumverhältnisse in der Anschauung auch nur vorgestellt werden könnten, ist unzureichend, da die als Grund angeführte Behauptung tatsächlich unrichtig ist."[4]) Die Vorstellung metamathematischer Raumverhältnisse sei vollkommen erweisbar; wir Menschen könnten alle, wenn auch mit Schwierigkeit, zu der nur angewöhnten Raumvorstellung, deren Geometrie die Euklidische ist, eine neue Anschauung erwerben, deren Geometrie Lobatschefskij herzuleiten begonnen hat. Verfügten wir nur über die nötigen mathematischen Voraussetzungen, so könnten wir „uns den Anblick einer pseudosphärischen Welt ebenso gut nach allen Richtungen ausmalen, wie wir ihren Begriff entwickeln können."[5])

Da es sich hier um psychologische Erlebnisse handelt, so ist es wohl erlaubt, auch meine eigenen Erfahrungen einzuschalten. Zunächst hinderten mich die aus der Euklidischen Geometrie mitgebrachten Anschauungen an dem sofortigen Verständnis der

---

[1]) Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Kantstudien Band 9. Berlin 1904.

[2]) Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen. Band II. Leipzig 1883. Siehe Seite 610 ff.

[3]) Riemann, Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. Gesammelte Werke. Leipzig 1876. Seite 254.

[4]) Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen. Band II. Seite 640.

[5]) Helmholtz, Vorträge und Reden. Braunschweig 1884. Band II. „Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome". Seite 28.

Lobatschefskijschen Methoden. Als ich aber erst eingedrungen war und mit einiger Gewandtheit nun den Beweisen der Nicht-Euklidischen Geometrie folgen konnte, da glaubte auch ich, die pseudosphärische Raumvorstellung zu besitzen. Die Figuren, die schon in der Euklidischen Geometrie nur zur Orientierung für den Beweis dienen und an Exaktheit sehr geringe Ansprüche machen, wurden für mich das ungenaue Bild für jene ganz genauen pseudosphärischen Figuren, die ich in meinem Kopfe, populär gesprochen, meinte hergestellt zu haben. Wollte ich aber diese Phantasievorstellungen in den Blickpunkt des Bewusstseins rücken, also z. B. hyperbolische Parallele sich asymptotisch nähern sehen, so überfiel mich ein starkes Unlustgefühl, ähnlich dem Schwindel, wenn ich im Traume vor einem jähen Abgrund stehe. Es war mir nicht möglich, die Gesichtseindrücke des pseudosphärischen Raumes zu konstruieren.

Und dass auch Helmholtz keine neuen Anschauungsformen besass, lässt sich, obwohl niemand in die Psyche eines anderen eindringen kann, trotzdem leicht nachweisen: Der Blick, den wir seiner Meinung nach in die von ihm meisterhaft geschilderte [1]) pseudosphärische Welt thuen, zeigt uns, wie die mathematische Ausdrucksweise lautet, die Beltramische Abbildung des Nicht-Euklidischen Raumes *in den Euklidischen*, nicht aber den Nicht-Euklidischen Raum selbst. Poincaré [2]) vergleicht recht glücklich die Abbildung mit einer Übersetzung von einer Sprache in die andere; die Übersetzung findet aber in den Euklidischen Raum statt. Von all den möglichen Geometrien ist nur die eine, die Euklidische wirklich räumlich, die anderen aber dürfen nicht den Anspruch darauf erheben.

Also sind sie absurd! Also gleichen die Mathematiker von Gauss bis in die neueste Zeit „denjenigen Menschen, welche ihr Millionenvermögen im Traume konstruieren!“ [3])

Das wäre nun wieder übereilt gefolgert, denn, um es mit Schlagworten kurz zu sagen, das Problem lautet nicht: „Kant oder Lobatschefskij“, sondern: „Kant *und* Lobatschefskij!“

---

[1]) Auch Liebmann, Nicht-Euklidische Geometrie, Leipzig 1905, Seite 16, hält mit Helmholtz eine „unmittelbare Anschauung“ für möglich.

[2]) Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, deutsch von Lindemann. Leipzig 1904. Siehe Seite 43.

[3]) Ahrens, Scherz und Ernst in der Mathematik. Leipzig 1904 Siehe Seite 30.

§ 8.
Die Grundlagen der Mathematik nach Kant.

1781 erschien die „Kritik der reinen Vernunft", und die erste Veröffentlichung Lobatschefskijs stammt aus dem Jahre 1829, d. h. 15 Jahre nach dem Tode des Königsberger Philosophen. Wenn ich also eine Theorie der Mathematik aufstellen will, welche die Nicht-Euklidische Geometrie in ihr System aufnehmen soll, so kann ich die Kantische nicht einfach reproduzieren, sondern muss über Kant hinausgehen, jedoch ihn in seinem Sinne ergänzen, und andererseits werde ich nicht mehr als einen orientierenden Versuch geben können, denn über Mathematik zu philosophieren, ist „ein schweres Geschäft". [1])

Der oberste Grundsatz der reinen Vernunft ist die Einheit des Bewusstseins, ohne die eine Erkenntnis nicht möglich ist; bei Kant führt sie den Namen: „Synthetische Einheit der Apperzeption". Sie ist die Bedingung aller synthetischen Urteile, die Wissenschaft davon heisst: Logik, die man in dieser Hinsicht sehr gut als „Analysis durch das Identitätsprinzip" definieren kann. Die Mathematik, die Tochter der Logik, darf — das versteht sich von selbst — der Logik nicht widersprechen, sie muss denkbar sein, aber deswegen soll man nicht umkehrend die Logik mit der Mathematik identifizieren. Die Logik beschäftigt sich mit dem überhaupt Denkbaren, die Mathematik dagegen bearbeitet ein engeres Gebiet, denn sie muss alle ihre Begriffe „in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie konstruieren", zu den begrifflichen Bestandteilen kommen noch Elemente aus der reinen Anschauung, mit einem Worte: Mathematik ist eine Anwendung des Logikkalküls auf die Anschauungsformen.

Dass durch die Aufnahme der Anschauungsformen die Mathematik zur Erfahrungswissenschaft geworden ist, etwa nach der Art der empiristischen Feldmesserkunst der alten Ägypter, vor diesem Irrtum bewahrt uns die Lehre von der Apriorität. Die mathematischen Theoreme sind nichts anderes als die apriorischen Gesetze unseres Anschauens; sie gelten, wie die logischen Sätze, allgemein und notwendig, und die angeschauten Dinge oder, besser gesagt, die Erscheinungen gehorchen ihnen aufs genaueste, denn „der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur,

[1]) Kant, Kritik. Auflage 1787. Seite 753 oder Reclam Seite 556.

sondern schreibt sie dieser vor".[1]) Wie das Kausalitätsgesetz sich nicht durch Gewöhnung, was doch Hume wollte, begründen lässt, ebenso wenig ist unsere Anschauung „eine empirisch durch Häufung und Verstärkung gleichartig wiederkehrender Eindrücke in unserem Gedächtnis gewonnene Kenntnis", wie Helmholtz[2]) behauptet.

§ 9.
Ableitung der Analysis.

Aus den beiden Anschauungsformen a priori Raum und Zeit oder, wenn ich auf die systematische Reihenfolge acht gebe, Zeit und Raum, lassen sich jetzt die beiden Zweige der Mathematik, Analysis und Geometrie, herleiten.

Wenn man in der Analysis von den höchsten Begriffen zu den einfacheren Elementen herabsteigt, so wird der Mathematiker vom Fache zunächst bei der Zahl als dem grundlegenden Begriff stehen bleiben und die Schöpfung der Zahl als etwas ganz Ursprüngliches ansehen. Poincaré beispielsweise in seinem äusserst lesenswerten Buche „Wissenschaft und Hypothese" (das, wie ich fürchte, trotz seiner populären Vortragsweise doch von dem Nicht-Mathematiker nicht gänzlich verstanden werden kann) erblickt in dem Schluss von n auf n + 1 den wesentlichen Kern der Arithmetik, also in dem Zählen.[3]) Umgekehrt kann man an der Hand der Geschichte verfolgen, wie aus der positiven Zahl die negative, aus der ganzen Zahl der Bruch, aus der reellen Zahl die imaginäre u. s. f. hervorging.[4]) Die Zahl genügt dem kombinatorischen menschlichen Geiste, um das ganze Gebäude der Analysis zu errichten.

Woher aber stammt die Zahl? „Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande". „Wir zählen," so erklärt Lasswitz diese etwas dunkle Stelle, „indem wir eine Reihe von Vorstellungen in der Zeit an uns vorübergehen lassen, indem wir dieselbe Thätigkeit des Vorstellens in gleicher Weise wiederholen. Eine Zahl kommt nur durch diese Wiederholung in einem vorstellenden Sub-

---

[1]) Kant, Prolegomena. Reclam Seite 102.

[2]) Helmholtz, Vorträge und Reden. Band II. Seite 31.

[3]) Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. Seite 13.

[4]) Durège, Theorie der Funktionen einer komplexen veränderlichen Grösse. Leipzig 1893. Seite 4 ff.

jekte zustande. Wenn wir die Stühle in einem Zimmer zählen und dann von der Zahl dieser Stühle sprechen, so ist es doch klar, dass in den einzelnen Stühlen gar nichts liegt, was aus ihnen den Begriff der Zahl hervorzaubern könnte. Sondern erst dadurch, dass mein Bewusstsein veranlasst wird, dieselbe Vorstellung eines Stuhles wiederholt zu haben, erst dadurch entsteht eine Verbindung zwischen jenen Stühlen, erst dadurch kommt die Zahl sechs oder zwölf zum Vorschein. Dies ist seinerseits nur insofern möglich, als dieselbe Vorstellung in der Zeit sich wiederholt hat — denn was sonst sollte das „sich wiederholen" hier für einen Sinn haben —; es ist also die Zeitvorstellung, welche die Zahl schafft." [1])

Wenn ich hier Kant durch einen anderen interpretieren lasse, so will ich auch damit ausdrücken, dass in diesem Punkte die Kantische Lehre noch einer Vertiefung bedarf, dass, nach mathematischer Sprechweise, ein „eleganterer" Beweis gesucht werden müsse. Denn dass hier Kant das Richtige .getroffen hat, lässt sich vielleicht durch folgende Betrachtung wahrscheinlicher machen.

In der Mathematik tritt die Zeit zuerst in der Lehre von der Bewegung eines Punktes auf, die ein Vorkapitel zur Lehre vom bewegenden Massenpunkt bildet. Sie erscheint als eine vierte Variable t zu den drei Raumkoordinaten x, y, z. Nach Kantischer Auffassung wird aber die Zeit nicht durch eine unabhängige Veränderliche repräsentiert, sondern umgekehrt veranlasst die Eigenschaft des Fliessens der Zeit die Schaffung des wichtigen Begriffes der Variablen, sodass nach dieser Betrachtungsweise die Mannigfaltigkeitslehre oder mehrdimensionale Geometrie sich in einem ganz unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis von der Zeitanschauung befindet.

§ 10.
Ableitung der Geometrie.

Schränken wir nun weiter die logischen Möglichkeiten durch Hinzunahme der Zeitanschauung und der Raumanschauung ein, so gelangen wir schliesslich zur Euklidischen Geometrie, der Wissenschaft von der formalen Beschaffenheit der äusseren Erscheinungen.

Aus dieser Herleitung, die besonderes Gewicht darauf legt, dass die Zeit mittelbare Bedingung der äusseren Erscheinungen

[1]) Lasswitz, Die Lehre Kants. Seite 81.

ist, wird es nun klar, dass die geometrischen Sätze nicht den durch Rechnung gewonnenen Sätzen widersprechen können, geschweige einer Denknotwendigkeit. Jetzt klaffen nicht mehr Figur und Gleichung auseinander, wie es z. B. in der analytischen Geometrie der Fall zu sein scheint, sondern sie gehören durch innere Verwandtschaft zusammen. Lucka, von dem unabhängig ich diese wichtige Folgerung gezogen hatte, drückt sich über diesen Punkt so aus: „Hier wäre noch eine Bestätigung des Apriorismus zu besprechen, die Kant meines Wissens nicht erwähnt hat. Wie kommt es, dass Algebra überhaupt auf den Raum angewandt werden kann? Algebra hat sich durch Verallgemeinerung der bestimmten Zahlen aus der Arithmetik entwickelt. Alle Regeln über Arithmetik gehen auf das Zählen zurück. Alles Zählen ist nur in der Zeit möglich; es ist die Abmessung der Zeit, und ergiebt sich durch Hinzuthun einer Zeiteinheit zu einer zweiten u. s. f., ist also successive Synthesis in der Zeit. Wie kommt es also, dass die Regeln der Algebra, die in letzter Linie der Eintheilung der Zeit entlehnt sind, in der analytischen Geometrie z. B. Eigenschaften des Raumes aussagen? . . . Auf Kantischer Basis ist die Erklärung sehr einfach, da die Zeit als die „Form des inneren Sinnes“ allem übrigen, also auch dem Raum mit seinen Dimensionen zugrunde liegt, und die beiden Anschauungsformen auf ein gemeinsames Drittes, die transscendentale Apperzeption, zurückgehen.“ [1])

Der Gedanke, dass die Geometrie nur eine Anwendung der Analysis auf die Raumvorstellung ist, lässt sich noch etwas weiter verfolgen.

$$x^2 + y^2 = a$$

lautet die Gleichung eines Kreises mit dem Halbmesser $\sqrt{a}$; kein Mathematiker wird es beanstanden, wenn man die Relation

$$x^2 + y^2 = -1$$

als einen Kreis mit dem rein imaginären Radius $i = \sqrt{-1}$ interpretiert. Lässt sich auch zu jeder Kurve eine Gleichung finden, so giebt es doch nicht umgekehrt zu jeder Gleichung ein räumliches Gebilde. Durch die Analogie der Rechenausdrücke werden wir freilich verführt, Bezeichnungen, die aus der Raumanschauung genommen sind, auf die Begriffe, welche die Zeitanschauung

[1]) E. Lucka, Das Erkenntnisproblem und Machs „Analyse der Empfindungen“. Kantstudien. Band 8. Berlin 1903. Seite 422 und 423.

schafft, zu übertragen, aber diese Analogie verlässt uns immer mehr, je weiter wir uns von der Raumanschauung entfernen. So z. B. gehen wir bei der Herleitung der Eigenschaften des vierdimensionalen Raumes sogleich zur Rechnung über. In der Nicht-Euklidischen Geometrie dagegen ist die Verallgemeinerung nach der Analysis hin, die Abstraktion vom Euklidischen Raum nicht so stark; man kann die Analogie weit verfolgen, so weit, dass Helmholtz meinte, man könne thatsächlich sich eine pseudosphärische Welt ausmalen. Wenn ich also nach Kant der Nicht-Euklidischen Geometrie einen Platz im System zuweisen sollte, so würde ich sie Lobatschefskij-Riemannsche Mannigfaltigkeitslehre nennen, damit der Name „Geometrie" nicht Ansprüche auf anschauliche Vorstellbarkeit auslöse; denn darauf muss sie freilich vom Kantischen Standpunkt verzichten. Insofern nur ist sie eine vollgültige mathematische Disziplin und bedeutet keinen Abweg von der via regia der Mathematik.

§ 11.
Die Axiome der Geometrie.

Ich hatte gesagt: „In der Mathematik tritt die Zeit zuerst in der Bewegungslehre auf",[1]) und jetzt setze ich hinzu: „in vollster Ausdrücklichkeit". Bewegung und darin versteckt die Zeitanschauung wird nämlich viel früher gebraucht als in der reinen Mechanik, so sicherlich beim Beweis der Kongruenz, wenn man die beiden Dreiecke zur Deckung bringt, d. i. sie gegeneinander bewegt. Man kann die Zeitanschauung noch weiter nach dem Anfang der Geometrie hin verfolgen. Hierher gehört der von Riehl zuerst ausgesprochene Gedanke: „der Satz, dass die Grade die kürzeste Verbindung zweier Raumpunkte ist, führt, was bisher nicht bemerkt worden ist, eine zeitliche Bestimmung in den Begriff der Graden ein".[2])

Damit ist nun in den Axiomen der Geometrie ein neues implizites Axiom aufgefunden: die Zeitanschauung.

Man kann in dieser Entdeckung, die im wesentlichen auf Kant zurückgeht, eine weitere Bestätigung von der Bedeutung auch der Zeitanschauung für die Grundlegung der Mathematik erblicken; ich selbst möchte diesen Gedanken zu einem wichtigen

[1]) In § 9.

[2]) Riehl, Kritizismus. Band II. Seite 162.

Vorschlag erweitern: Man leite die Axiome der Geometrie aus den Formen unserer Anschauung, aus Zeit und Raum her.

Den einheitlichen Gesichtspunkt, von dem aus naturgemäss, d. i. systematisch sich die einzelnen Axiome auseinander entwickeln lassen, soll also die Kantische Theorie der mathematischen Erkenntnis liefern. In diesem neuen System von Axiomen, das auszuführen nun eine rein mathematische Angelegenheit bildet, und von dem ich nur einiges skizzenhaft hervorheben kann, würde die Bewegung, die Anwendung der Zeit auf den Raum, eine hervorragende Rolle spielen. Aus der Bewegung folgt zunächst der Begriff der Richtung. Die Gerade ist dann als Richtungsidentität zu definieren, ihre Unendlichkeit wird aus der Bewegung bewiesen. Das Parallelsein zweier Geraden würde nur ein Spezialfall der Bewegung einer Geraden sein, die Drehung um den unendlich fernen Punkt der Geraden. Die Unabhängigkeit der einzelnen Axiome von einander würde bewiesen, nach Hilberts Vorgang, durch die Schaffung neuer Geometrieen oder Mannigfaltigkeitslehren, indem man das betreffende Axiom fallen lässt. An dieser Stelle würde sich die eigentliche Bedeutung der „abstrakten Geometrie", unter ihr begriffen die Lobatschefskij-Riemannsche Mannigfaltigkeitslehre, zeigen. Ob ein geometrischer Satz beim Beweise des Parallelenpostulates bedarf oder nicht, zur Beantwortung einer solchen Frage dient die Nicht-Euklidische Geometrie, nicht aber bezweckt sie die Gültigkeit der Euklidischen Axiome umzustossen oder gar Kants Lehre vom Raume zu widerlegen.

Wenn Nelson seine Untersuchungen mit dem wesentlich negativen Resultat schliesst: „So weit sich also die Angelegenheiten der Nicht-Euklidischen Geometrie mit denen der Kantischen Lehre berühren, nämlich in Bezug auf Kants Entdeckung des nichtlogischen Ursprungs der Axiome, so können wir behaupten, dass die neuere Mathematik auf einem unabhängigen Wege eine glänzende Bestätigung der Kantischen Entdeckung geliefert hat," [1]) so kann ich als ein mehr positiveres Ergebnis dieses Paragraphens den Satz aufstellen: „Die Kantische Lehre von Zeit und Raum kann aus einem einheitlichen Prinzip heraus das ganze System der Axiome der Euklidischen Geometrie aufbauen und erklärt zugleich die Möglichkeit der Nicht-Euklidischen Geometrie als eines Teiles im System."

[1]) Nelson, Bemerkungen u. s. w. Seite 391 und 392.

§ 12.
Zusammenfassung.

Die „Elemente“ des Euklid beginnen mit 23 Erklärungen, 5 Forderungen und 9 Grundsätzen, von denen allein alles folgende abhängt. Diese ersten Sätze, die Grundlagen der Geometrie, sind nun alle einleuchtend und klar, bis auf die fünfte Forderung, das Parallelenpostulat, dessen Evidenz zuerst in Zweifel gezogen wurde, und Lobatschefskij gelang es, ohne Zuhilfenahme des Parallelenpostulates eine in sich widerspruchsfreie Mannigfaltigkeitslehre zu entwickeln, die er seinerseits wegen ihrer nahen Beziehung zur bekannten nach Euklid benannten Geometrie gleichfalls mit Geometrie bezeichnete, und zwar Pangeometrie,[1]) weil sie jener überzuordnen ist. Welche Geometrie aus dieser einparametrigen Schar von Geometrieen die wahre sei, diese ganz naturgemäss sich erhebende Frage suchte Lobatschefskij durch Anwendung seiner Geometrie auf astronomische Dreiecke zu beantworten, und als das Resultat der in Anschluss an die Messungen angestellten Rechnungen ergab sich, dass die Euklidische Geometrie die Verhältnisse des Raumes der Erfahrung mit grösster Annäherung, ja mit absoluter Genauigkeit, für unsere Instrumente darstellt.

Konnte aber damit der an Allgemeingiltigkeit und unbedingte Notwendigkeit seiner Sätze glaubende Mathematiker befriedigt sein? Gesetzt nun, unser Planetensystem käme bei seiner Wanderung durch das Universum in Gegenden, wo der Raum, nach Riemannscher Bezeichnungsweise, ein von Null verschiedenes Krümmungsmass besitzt, wo wir also eine Nicht-Euklidische Geometrie anwenden müssten! Ehe wir uns in die Gefahr begeben, von der Euklidischen Geometrie in Stich gelassen zu werden, verzichten wir doch lieber auf geometrische Methoden und begnügen uns zu rechnen, trotz des Kopfschüttelns der Geometer über diese „mania for arithmetization.“[2])

Bei dieser Skepsis, die sich von der Geometrie auch auf die analytischen Methoden übertragen lässt, kann man indes nicht stehen bleiben, und, da auch die Astronomie, eine Erfahrungswissenschaft, als Stütze der Mathematik versagt, so muss man

---

[1]) Lobatschefskij-Engel Seite 449.

[2]) Wilson, The so-called foundations of Geometry. Seite 122.

sich an die meines Erachtens überhaupt einzig mögliche Instanz, an die Philosophie wenden.

Wenn sich unsere moderne Philosophie an Kant orientieren soll, so gilt dies vorzugsweise von jeder philosophischen Untersuchung der Mathematik, zumindest kann man seine Lehre als eine gute „Arbeitshypothese" betrachten, die imstande ist, vieles in den Grundlagen der Mathematik zu erklären. In dieser Hinsicht sind in der Kantischen Lehre zwei Punkte hervorzuheben: Die Apriorität und der enge Zusammenhang der beiden Anschauungsformen Zeit und Raum.

Hierbei muss eines Einwandes Helmholtz' gedacht werden. Kant, der wohl die Idee einer „höchsten Geometrie" [1]) von mehr als drei Dimensionen gefasst hat, aber diese Idee weder mathematisch noch philosophisch weiter verfolgt hat, beweist in den „Prolegomena" — und manchmal scheint dies auch in der „Kritik" der Fall zu sein — seine Lehre von der Sinnlichkeit durch die unbezweifelte Gewissheit der Geometrie, d. h. der ihm bekannten Euklidischen. Er wäre also widerlegt, wenn wir wirklich auf Grund der Nicht-Euklidischen Geometrie neue Anschauungsformen erlernen könnten. Allein das ist nicht möglich, denn das Bild des metamathematischen Raumes befindet sich im Euklidischen Raum, aus dem uns auch Helmholtz nicht herausführen konnte.

Ist nun diese kritische Bemerkung erst einmal als irrtümlich erkannt, so kann man mit der Deduktion unbehindert beginnen. Der Logik tritt als zweite aprioristische Wissenschaft die Mathematik zur Seite, mit den gleichen Kennzeichen der Allgemeinheit und unbedingter Notwendigkeit ihrer Sätze. Die Zeitanschauung liefert den Zahlbegriff, auf diesen baut sich die Arithmetik, die Algebra u. s. w., mit einem Worte die ganze Analysis auf. Die Anwendung der Zeitanschauung auf die Raumanschauung ist in den Sätzen der Euklidischen Geometrie niedergelegt. Das enge Band, das Zeit- und Raumanschauung an einander knüpft, erhellt nun auch den Grund, warum sich in der analytischen Geometrie Gleichung und Kurve so gut einander zuordnen lassen, und, wenn man noch tiefer forscht, so findet man bereits an der Quelle, in den Axiomen der Geometrie, diesen Zusammenhang in dem Begriff der Bewegung, der durch die Zeitanschauung bedingt ist. Ein neues Axiomensystem muss also, meiner Meinung nach, die Zeit

[1]) Kants Werke, herausgeg. von Hartenstein. Leipzig 1867. Band I, Seite 23.

als integrierendes Element enthalten und wird durch diese Verknüpfung von Zeit- und Raumanschauung nach Kantischer Lehre eine Schöpfung aus einem Guss darstellen. Prüft man dabei die einzelnen Axiome auf ihre Abhängigkeit, so wird sich dann die Lobatschefskij-Riemannsche Mannigfaltigkeitslehre als das genus proximum zur Euklidischen Geometrie ergeben.

Als Resultat dieser Untersuchungen kann ich also aussprechen: „Die Nicht-Euklidische Geometrie bedeutet nicht eine Widerlegung der Kantischen Theorie der mathematischen Erkenntnis, sondern ergänzt nach der mathematischen Seite hin die philosophischen Untersuchungen, die, auf Kantischer Basis, eine Herleitung der Axiome der Euklidischen Geometrie erlauben."

Neue Mitteilungen über Fichte's Atheismusprozess.

Von E. Sulze in Dresden.

I. Bei dem evangelisch-lutherischen Landeskonsistorium in Dresden hat sich trotz der von dem Herrn Oberkonsistorialrat Claufs aufgewendeten Mühe nichts gefunden.

II. Im Königlichen Hauptstaatsarchiv finden sich zwei Aktenstücke (2423 und 4604), in denen auf den Atheismusstreit Fichtes bezügliche Urkunden enthalten sind. Es sind folgende:

Aktenstück 4604.

1. Das Schreiben des Ober-Konsistoriums an den Kurfürsten (durch Vermittelung des Geheimen Rats) vom 29. Oktober 1798. Es ist in Abschrift beigefügt. Die Erlaubnis zum Abdruck ist erteilt. In diesem Schreiben wird zwar nur Forbergs, nicht aber Fichtes Aufsatz angeklagt; doch wird vorgeschlagen, gegen die Universität Jena vorzugehen, so dass sich das Schriftstück indirekt dennoch auch gegen Fichte wendet. Ich vermute, dass Reinhard es abgefasst hat.[1])

[1]) Wenn sich diese Vermutung des Verfassers bestätigen sollte, wäre das sehr interessant. Fichte war ein warmer Verehrer Reinhards. Schon im Jahre 1793 hatte er ihm die 2. Auflage der Kritik aller Offenbarung gewidmet, und noch in der „Appellation an das Publikum“ (1799) glaubte er, an ihm einen Gesinnungsverwandten zu haben. Vgl. Sämtl. Werke V, 232. Er wusste, dass Reinhard „unter den Richtern über seinen Atheismus und über seine Angriffe auf die Religion gesessen haben muss“ (wie ja in der That auch Reinhards Unterschrift sich unter der Eingabe an den Kurfürsten findet), und er vermutete offenbar, der ihm wohlmeinende Mann sei überstimmt worden.

Sehr merkwürdig wäre die Autorschaft Reinhards aber auch darum, weil das Schriftstück gegen die „kritische Philosophie“ zu Felde zieht, der Reinhard selbst nicht so sehr fern stand, die er sogar eine Zeitlang selbst vertreten hatte (vgl. KSt. II, 378 ff., wo über seine Kantvorlesungen von 1790 und 1791 berichtet ist). Anm. d. Redaktion.

2. Schreiben des Geheimen Rats an das Oberkonsistorium, worin er dem letzteren zustimmt und Bericht an den Kurfürsten zusagt, Datum: 8. November 1798.
3. Vom selben Datum Konzept eines Schreibens an die Landesregierung, ihr Verhalten in der Angelegenheit bestimmend.
4. Vom selben Datum, Konzept des Schreibens an die vier Herzoglich Sächsischen Höfe.
5. Verzeichnis der incriminierten Stellen des Journals. Aufgeführt sind die Sätze Forbergs, die auch in dem No. 1 genannten Schreiben angeführt sind. Hinzugefügt sind 5 Sätze aus der Abhandlung Fichtes. Wer sie zusammengesucht hat, ist nicht angegeben. Es sind dieselben Stellen, die auch Fichtes Sohn in der Biographie seines Vaters, 2. Aufl., II, 77—79 mitteilt, nämlich „Unsere Welt — das wir annehmen“ (Fichtes Sämtl. Werke, Bd. V, S. 185). „Der wahre Atheismus — nicht auf eine Lüge gerechnet“ (S. 185/6). „Der eben abgeleitete Glaube — Philosophie macht ihn“ (S. 186). „Denn wenn man euch — Persönlichkeit haben und Bewusstsein“ (S. 181). „Es ist daher ein Missverständnis — des freudigen Rechttuns sich erhebe“ (S. 187/8). Es ist nicht zu ermitteln, wer das Heft, in dem die aus dem Journal zusammengestellten Stellen enthalten sind, angefertigt, d. h. die Fichte betreffenden zu den vom Oberkonsistorium gesammelten von Forberg hinzugefügt hat. Dies Heft oder Verzeichnis ist dem Schreiben an die auswärtigen Regierungen hinzugefügt worden.

Aktenstück 2423.

6. Bericht des Geh. Rats an den Kurfürsten (ein kalligraphisches Meisterwerk). Dem Oberkonsistorium sei die Konfiskation und die Nachforschung nach dem Drucker und Zensor aufgetragen. Die Lehrer an den Universitäten Leipzig und Wittenberg sollen ermahnt werden, solcher Theorien, wie sie wohl schon von selbst thun würden, sich zu enthalten und ihren Abscheu über diese Lehren auszusprechen. Das Journal soll nicht in den Lesebibliotheken geduldet werden und nicht in den Lesegesellschaften circulieren. Die Beamten und Stadträte in den

grösseren Städten sollen darauf achten, dass das Journal nicht verbreitet werde. Die Posten sollen es nicht verschicken. Es soll an die Sächsischen Herzöge geschrieben werden, sie möchten den Atheismus von den Schulen und der Universität fern halten, die Verfasser der betr. Artikel zur Verantwortung ziehen, bezw. bestrafen lassen, damit man nicht den Besuch der Universität Jena verbieten müsse. (Präsentirt 17. November.)

7. 2. Dezember. Entscheidung des Kurfürsten. Er billigt den Bericht, wünscht aber, dass wegen der Universitäten Halle, Frankfurt an der Oder und Helmstädt auch an die preussische und die braunschweig-wolfenbüttelsche Regierung geschrieben werde. (Ein Konzept dieser Schreiben ist ebenso wenig vorhanden, wie die Antworten der sechs betreffenden Regierungen.)

Aktenstück 4604.

8. 18. Dezember 1798. Der Geh. Rat teilt dem Konsistorium den Bescheid des Kurfürsten mit.

Die Nachforschungen in Dresden, welche auf Veranlassung von Professor Dr. Vaihinger, des Begründers dieser Zeitschrift, angestellt worden sind, haben also immerhin zu nicht uninteressanten Ergebnissen geführt. Das geschichtlich wertvollste Aktenstück ist das Schreiben des Dresdener Ober-Konsistoriums an den Kurfürsten vom 29. Oktober 1798, das wir nun im Abdruck folgen lassen.

Königl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden.
Acta Die Confiscirung und Censur der Bücher, ingleichen die Leipziger und andere Zeitungen betr. Vol. XII. 1798—1800. Loc. 4604.
Bl. 23—28.

prs. den 3. Nov. 1798.

Durchlauchtigster Chur Fürst.
Ew. Chur Fürstl. Durchl. sind unser andächtiges Gebet und unterthänigst gehorsamste Dienste pflichtschuldigst zuvor.

Gnädigster HERR.

Es war schon längst unser innigster Wunsch, und unser eifrigstes Bestreben dahin gerichtet, Maassregeln ausfindig zu machen, wodurch dem Unheil, das durch anstössische Schriften, und vorzüglich durch solche, welche sich mit Gegenständen der Religion überhaupt, und des Christen-

1 Impressum. 248 C.

thums insbesondere beschäftigen, in unsern Tagen gestiftet wird, wirksamer gesteuert werden könnte, als durch die Confiscation derselben in den Staaten Ew. Chur Fürstl. Durchl. geschehen kann. Dieser Wunsch wird immer lebhafter, je öfter sich jetzt Schriftsteller von mancherley Art, und insonderheit die Anhänger der kritischen Philosophie Aeusserungen erlauben, die, wir wollen nicht sagen, mit der Offenbarung, sondern selbst mit der natürlichen Religion unverträglich sind, und dem Atheismus auf eine Art zu Statten kommen, wie er noch nie vertheidigt und befördert worden ist. Je kühner und unverholener man Behauptungen vorträgt, welche den Glauben an Gott als etwas unvernünftiges, oder doch überflüssiges vorstellen; ie entscheidender der Ton ist, in welchem man spricht, und die, welche Religion und Offenbarung noch vesthalten, für Abergläubische und Schwärmer erklärt, hiermit aber auf den Umsturz nicht bloss des Christenthums, sondern der Religion überhaupt hinarbeitet: desto nöthiger wird es, dass einem Unfuge, bey welchem alles Gefahr läuft, was Menschen wichtig seyn kann, kräftig gesteuert und entgegen gearbeitet werde.

Ew. Chur Fürstl. Durchl. erlauben also, dass wir von einer mit solchen schädlichen Grundsätzen angefüllten Schrift, wo der Verfasser und die Herausgeber sich zu nennen nicht gescheuet haben, Gelegenheit nehmen, ein anderes Mittel, als das bisher gewöhnliche der Confiscation, die sie ohnediess mit vollem Recht verdient, in ohnmassgeblichen Vorschlag zu bringen.

Es ist ein in beyliegendem Heft des von den Professoren zu Jena, Fichte und Niethammer, herausgegebenen Philosophischen Journals S. 21 ff. befindlicher, und von dem Rector zu Saalfeld Forberg herrührender Aufsatz, welcher uns zu gegenwärtiger unterthänigster Vorstellung veranlasst hat. Wir haben darinn folgende den grössten Unwillen erregende Sätze aufgestellt gefunden:[1])

Seite 22. Die Religion könne eben so gut mit dem Polytheismus, als mit dem Monotheismus, eben so gut mit dem Anthropomorphismus als mit dem Spiritualismus zusammen bestehen. Wenn nur Moralität die Regel der Welt Regierung bliebe, so wäre es übrigens gleichgültig, ob man sich eine monarchische oder eine aristokratische Welt-Constitution dächte, und hätten die überirdischen Menschen, die sich die Alten als Götter gedacht, nur moralischer gehandelt, so wäre auch von Seiten des Herzens nichts gegen sie einzuwenden gewesen. Die Speculation, die ihre Gränzen kenne, hätte ohnehin nichts gegen sie einzuwenden, und die Kunst möchte wohl eher ihre Entfernung beklagen.

Seite 26. Würde eine Lob-Rede auf die moralische Ordnung einer Welt, die im Argen liegt, nicht eher wie eine Satyre auf die Gottheit, als wie eine Demonstration ihres Dayseyns lauten? Könnte es in der Welt wohl schlimmer aussehn, als es aussieht, könnte es

[1]) Das hier folgende Verzeichnis anstössiger Stellen ist beträchtlich ausführlicher als das von Immanuel Hermann Fichte in der Lebensbeschreibung seines Vaters, 2. Aufl, II, 79 f, mitgeteilte.

wohl ärger hergehen, als es hergeht, wenn ein feindseeliges, wenn ein übelwollendes Wesen die Herrschaft der Welt führte, oder sich wenigstens darein mit einem guten Genius theilte? Würde eine Vertheidigung des Satans wegen Zulassung des Guten wohl weniger gründlich ausfallen, als die Vertheidigungen der Gottheit wegen Zulassung des Bösen bisher ausgefallen sind? und wäre der Schluss von dem Daseyn einer lasterhaften Welt auf das Dasein eines heiligen Gottes nicht zum Mindesten sehr ungewöhnlich, sehr unnatürlich?

Seite 40. Religion sey allerdings, sobald man sich den Religions Glauben als einen theoretischen Glauben denke ein Nothbehelf menschlicher Schwäche.

Am Schlusse dieses Aufsatzes werden mehrere dem Verfasser verfänglich scheinende Fragen vorgelegt und beantwortet, die insgesamt den Atheismus in Schutz nehmen.

Die erste derselben Seite 41. Ist ein Gott? wird beantwortet: Es ist und bleibt ungewiss. Denn diese Frage ist blos aus speculativer Neugierde aufgeworfen, und es geschiehet dem Neugierigen ganz Recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird.

ibid. Kann man jedem Menschen zumuthen, einen Gott zu glauben? Antwort: Nein.

Seite 42. Ist die Religion eine Uiberzeugung des Verstandes, oder eine Maxime des Willens? Antwort: Sie ist keine Ueberzeugung des Verstandes, sondern eine Maxime des Willens. Was von Uiberzeugung des Verstandes dabey ist, ist Aberglaube.

ibid. Wieviel giebt es Glaubens Artikel der Religion? Antwort: Zwey; Glaube an die Unsterblichkeit der Tugend, und Glaube an ein Reich Gottes auf Erden.

Nicht einmal die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele rechnet also der Verfasser zu den Glaubens Artikeln der Religion; und nimmt man seine Behauptungen nach ihrem wahren Sinn und Zusammenhang, so gehört sogar die Lehre von einem einzigen wahren Gott nicht unter diese Artikel, weil das Reich Gottes, von welchem er redet, nichts anders ist, als die Herrschaft des moralischen Guten über das Böse.

Seite 43. Kann man rechtschaffen seyn, ohne einen Gott zu glauben? Antwort: Ja. Denn in der Frage ist ohne Zweifel von einem theoretischen Glauben die Rede.

ibid. Kann ein Atheist Religion haben? Antwort: Allerdings. Von einem tugendhaften Atheisten kann man sagen, dass er denselben Gott im Herzen erkennt, den er mit dem Munde verläugnet. Praktischer Glaube und theoretischer Unglaube auf der einen, so wie auf der andern Seite theoretischer Glaube, der aber dann Aberglaube ist, und praktischer Unglaube können ganz wohl beysammen bestehen.

Seite 44. Ist die Religion ein Hilfsmittel der Tugend? Antwort: Nein.

ibid. Ist die Religion ein Schreck Mittel des Lasters? Antwort: Auch nicht. Der Aberglaube kann ein Schreck Mittel des Lasters seyn, aber nie die Religion.

Seite 45. Wird jemals ein Reich Gottes als ein Reich der Wahrheit und des Rechts auf Erden erscheinen? Antwort: Es ist ungewiss, und wenn man auf die bisherige Erfahrung bauen darf, die jedoch in Vergleich mit der unendlichen Zukunft eigentlich wie nichts zu rechnen seyn möchte, sogar unwahrscheinlich.

ibid. Könnte nicht statt eines Reichs Gottes auch wohl ein Reich des Satans auf Erden erscheinen? Antwort: Das eine ist so gewiss und so ungewiss als das andere.

ibid. Wäre demnach die Religion der Hölle nicht eben so gründlich, als die Religion der guten Menschen auf Erden? Antwort: Die eine hat vor dem Forum der Speculation allerdings nicht mehr und nicht weniger für sich, als die andere.

ibid. Ist die Religion Verehrung der Gottheit? Antwort: Keinesweges. Gegen ein Wesen, dessen Existenz erweislich ungewiss ist, und in Ewigkeit ungewiss bleiben muss, giebt es überall nichts zu thun. Wer das Mindeste bloss und allein um Gotteswillen thut, ist aberglaubisch. Es giebt keine einzige Pflicht gegen Gott, ausser man müsste mit Worten spielen wollen.

ibid. Ist der in dieser Theorie aufgestellte Begriff der Religion auch der wahre und richtige? Antwort: Ohne allen Zweifel; vorausgesetzt nämlich, dass der Begriff der Religion der Begriff von etwas Vernünftigen und nicht von etwas Unvernünftigen seyn soll. Wäre von Religion kein anderer Begriff ausfindig zu machen, als der gemeine und seit Jahrtausenden gewöhnliche, eines Cultus übermenschlicher Wesen, so wäre die Religion eine Schimäre, und es dürfte von ihr unter Leuten von Verstand hinfort nicht mehr die Rede sein.

Wir lassen es itzt an seinen Ort gestellt seyn, Durchlauchtigster Chur Fürst und Herr, wie Lehrer auf Schulen und Universitäten, welche sich nicht entblöden, solche Grundsätze öffentlich vorzutragen, und der Jugend einzuflössen, anzusehen und zu bestrafen seyn dürften, da wir versichern können, dass unsers Wissens (und wir haben es uns zur Pflicht gemacht, mit der geschärftesten Aufmerksamkeit alles zu beobachten) noch kein in Höchst-Dero Staaten angestellter Lehrer sich so weit vergessen, und uns in die traurige Notwendigkeit, über die Bestrafung einer solchen Frechheit nachzudenken, versetzt hat. Allein von der Nothwendigkeit, wider ein Verderben, welches sich um so schneller und mächtiger verbreiten muss, je mehr es dem jugendlichen Leichtsinn und den wilden Lüsten des Herzens schmeichelt, die wirksamsten Maassregeln zu ergreifen, sind wir so lebhaft überzeugt, und finden ein nachlässiges Stillschweigen bey demselben mit unserm Gewissen so wenig vereinbar, dass wir es hiermit wagen Ew. Chur Fürstl. Durchl. in aller Unterthänigkeit einen Vorschlag vorzulegen, von welchem wir uns noch die meiste Wirkung versprechen. In unserer Macht ist nichts weiter, als den Aufsatz, dessen Inhalt vorhin angezeigt ist, und ähnliche Schriften zu confisciren, sobald sie zu unsrer Kenntnis kommen. Allein zu geschweigen, dass sie, wenn diess geschieht, gemeiniglich schon zu weit verbreitet sind, als dass die Confiscation die erwünschte Wirkung thun könnte: so ist hiermit auch

die Quelle des Uibels nicht im mindesten verstopft, vielmehr werden Schriftsteller solcher Art nur noch frecher und wirksamer, wenn sie durch Maassregeln gereitzt werden, die ihnen keinen Schaden zufügen. - Bey solchen Umständen bleibt uns nichts übrig, als unsre Zuflucht zu Ew. Chur Fürstl. Durchl. Selbst zu nehmen, und Höchst demselben anheim zu geben, ob es nicht heilsamer und zweckdienlicher seyn dürfte, wenn Höchst derselben geruhen wollten, bey den Fürstlich Sächsischen Höfen, auf deren Akademie zu Jena die gefährlichen Grundsätze, von welchen die Rede ist, am lautesten gelehrt, und am eifrigsten verbreitet werden, darauf anzutragen, dass diejenigen Lehrer jener hohen Schulen, welche sich dabey am geschäftigsten beweisen, darüber in Anspruch genommen, und nach Befinden bestraft werden möchten.

Unsers Erachtens würde es nicht unnützlich seyn, wenn dabey geäussert würde, dass, woferne nicht wirksame Maassregeln gegen dieses Uibel ergriffen werden sollten, Ew. Chur Fürstl. Durchl. Sich genöthiget sehen würden, Ihren Unterthanen das Besuchen jener Akademie zu untersagen; auch stellen wir Höchst Dero erleuchteten Ermessen unterthänigst anheim, ob es nicht rathsam seyn dürfte, auch mit der Königlich Preussischen Regierung einer so wichtigen Sache wegen in Communication zu treten, und dadurch dem um sich greiffenden Unglauben desto nachdrücklicher Gränzen zu setzen.

Wir werden übrigens, sobald wir mit höchster Entschliessung versehen sind, die Confiscation des erwähnten Aufsatzes zu verfügen nicht ermangeln, und beharren in pflichtschuldigster Treue und Devotion

Ew. Chur Fürstl. Durchl.

Dresden,
am 29. Oktober 1798.

unterthänigste gehorsamste Diener,
Heinrich Ferdinand von Zedtwitz.
Carl Friedrich Bohrisch D.
Carl Christian Tittmann D.
D. Franz Volkmar Reinhard.
Joh. Christoph Rädler D.

Dem Durchlauchtigsten Fürsten und
Herrn, Herrn Friedrich August, Herzoge
zu Sachsen, pp. pp.

Natorps Einführung in den Idealismus durch Platos Ideenlehre.[1]

Von A. Görland.

Vor beinahe drei Jahren erschien Natorps Werk. Bei seinen 472 Seiten stellt es sich als eingehendste Arbeit über das Gesamtgebiet der Ideenlehre Platos dar. Mit einer kurzen Einleitung beginnend, führt es sogleich über in die Besprechung der Apologie, des Krito, Protagoras, Laches und Charmides (— pag. 28). Im Meno beginnt dann das Wirken des gewaltigen philosophischen Genius. Gorgias, Phaedrus und der bedeutsame Theaetet folgen (— pag. 116). Euthydem, Kratylus, Phaedo, Gastmahl und Staat (— pag. 215) zeigen den Weg zur ersten Gipfelhöhe des platonischen Denkens: zum Parmenides (— pag. 271); ein kurzes Ausruhen im Sophist (— pag. 296), dann ist die Höhe des Platonismus im Philebus erreicht (— pag. 331). Dem Staatsmann folgt der Timaeus (— pag. 358), der am Ende der platonischen Gedankenarbeit das erkenntniskritische Problem der reinen Raumanschauung entdeckt. Die Gesetze beschliessen die Reihe der Dialoge (— pag. 366). Innerhalb der philologischen Kreise wird diese Abfolge mannigfache Erörterungen noch hervorrufen, weil aus dem philosophischen Sachkriterium der Problemhöhe innerhalb der einzelnen Dialoge auch das zeitliche Nacheinander derselben konstruiert wird. Dies philologische Interesse soll uns aber auf den folgenden Zeilen nicht massgeblich sein. Wir wollen sehen, wie der Erkenntniskritiker Natorp die Genesis des Urerkenntniskritikers Plato zeichnet, um ihm dann zu folgen in seine beiden Schlusskapitel (— pag. 437) „Aristoteles und Plato“ und „die aristotelische Kritik der Ideenlehre“, in denen die Unzulänglichkeit des Dogmatismus, das Problem und den Arbeitsweg des „methodischen Idealismus“ zu begreifen, an jener weltgeschichtlichen Befehdung des Plato durch Aristoteles zur lichtvollen Kennzeichnung gelangt.

Das Werk will die Rechtfertigung der Ansicht sein, dass der platonische Idealismus den strengen Begriff „der Philosophie“ inauguriert. Dazu ist der Nachweis nötig, dass die „Ideen“ nicht „Dinge“, sondern Gesetze bedeuten. Dieser Grundansicht sind ältere Forscher zwar nahe gekommen, aber ihr zumeist durch die aristotelische Autorität wieder ab-

[1] Natorp, Paul, Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.

spenstig gemacht. Erst die Wiedergeburt des Kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus Platos volles Verständnis gezeitigt. „Ich stehe nicht an, Hermann Cohen als den zu nennen, der uns wie für Kant, so für Plato die Augen geöffnet hat."

Man kann den Meno als Beginn der grossen Entwickelung Platos setzen, vor allem für die Ideenlehre. Er bringt die Entscheidung über das, die früheren Dialoge zusammenhaltende Problem der Lehrbarkeit der Tugend. Der Meno beantwortet die Frage, indem er das „Lernen" als Wiedererinnern, als ein Schöpfen und Hervorheben der Erkenntnis aus dem erzeugenden Quell des eigenen Bewusstseins vermittels des dialektischen Verfahrens versteht. Es ist eine kühne Wendung des Problems, dass „die Wahrheit von allem, was ist", uns ursprünglich in der Seele, im Bewusstseinsgrunde liege und durch das Verfahren der Frage und der Besinnung daraus hervorzulocken sei. Was ist „das, was ist"? Nicht die einzelnen Thatsachen der Wirklichkeitszufälligkeit, sondern die „reinen" Erkenntnisse der Wissenschaften. Diese sollen somit die reinen Entwickelungen aus den Grundverfahrungsweisen des Denkens selbst sein; denn diese „reinen" Erkenntnisse sind nur die Rechenschaftsberichte des Erkennens über das eigene Gesetz seines Verfahrens. Somit ist eine solche Erkenntnis des Selbst zugleich die Erkenntnis des Objektes, des reinen, d. h. als Gesetz reinen Objekts. Von solcher Art sind die Objekte der Mathematik. Somit bedeutet der Meno die Entdeckung des apriori.

Der Theaetet ist in seinem wichtigsten Teil die für alle Zeiten grundlegende Kritik der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit ist nur Veranlasser, sie stellt das Problem der Erkenntnis, in dessen Bearbeitung das sich auf sich selbst besinnende Bewusstsein aus der zu bestimmenden Materie des Sinnes = X kraft des Begriffs zur bestimmten Erkenntnis, zur Einheit der Prädikation gelangt. Das Sinnliche ist = X, denn es ist von grenzenloser Relativität und Variabilität. Die Prädikationen, durch die aus dem sinnlichen Erlebnis Sein, Wahrheit, Erkenntnis wird, vertiefen sich zu Grundprädikationen, zu Kategorien, deren Ausreifung zu Grundideen der Phaedo bringt.

Der folgenreiche Fortschritt dieses Dialogs liegt in der Anerkennung der Sinnlichkeit als einer Gattung des Seins, neben dem ewigen, unwandelbaren Sein der Ideen. Auf diese muss demnach das erstere Seins bezogen werden. Diese Beziehung stellt das Urteil her. Es muss somit das empirische Urteil in den reinen oder Grundurteilen begründet sein. Dies Prinzip, die Wahrheit des Empirischen im Logischen zu gründen, in den Setzungen und Grundlegungen des Denkens, ist das Prinzip des Idealismus im prägnanten Sinne des kritischen, bezw. des **methodischen Idealismus.** Auf diese, nur ihrem obersten Prinzip nach angedeutete Methode der Grundsetzungen (ὑποθέμενος, Plato), wird der Sinn der Idee restlos zurückgeführt. Ideen sind nichts als solche Grund-Setzungen („Hypothesen") des Denkens, zum Zwecke der Erkenntnisbewältigung des Sinnlichen. Etwas ist „schön", wenn es die Bedingungen erfüllt, dass das aus der Definition resultierende Prädikat („schön") auf es = X als Subjekt beziehbar wird. Dann hat es

„teil" an der Idee. Dieser von Aristoteles geächtete Terminus bedeutet also nichts als den Einzelfall des Gesetzes, die Subsumtion (inesse subjecto, Leibniz). Es erhellt, wie wenig Aristoteles seinen Lehrer verstand, als er das „Teilhaben" (μέθεξις) als leere Metapher bezeichnete und überzeugt verkündete, dass die Ideen für die ὄντα nichts leisteten. Vielmehr erkennen wir, dass Plato genau das einsieht, was Kant ausspricht: dass wir von den Gegenständen nur das begreifen, was wir zuvor, unseren Begriffen, unseren (Wissenschafts-)Hypothesen zufolge selbst in sie hineingelegt haben.

An der Schwelle des bedeutsamen Parmenides überschauen wir folgende Ergebnisse: Ideen bedeuten nicht Dinge, sondern Methoden. Als solche reinen Setzungen des Denkens sind sie auf den unbeschränkten Fortgang eines Verfahrens angewiesen, dessen von Stufe zu Stufe gewonnene Ergebnisse allenfalls hypothetische, nie: absolute Gegenstände heissen können; es sind vielmehr Lösungen von Problemen, die stets neue Probleme zu tage fördern, neue Lösungen verlangen. Dadurch sind Ideen: Grundsätze des Denkens zum Zwecke der Erforschung der Phaenomene. Diese „haben Teil" an ihnen, d. h. sie sind als stufenmässige Auswickelung der Verfahrungsweisen, welche die Ideen bedeuten, zu denken, wenn auch nicht darzustellen. Denn diese „stufenmässige Entwickelung" ist ein unendlicher Weg, ist (unendliche) Aufgabe. Somit sagt „Idee" das Ziel, den unendlich fernen Punkt, der die Richtung, die der Weg der Erfahrung nimmt, bestimmt.

Die Wissenschaft der Ideen heisst Dialektik. Je reiner die Dialektik von Plato hervorgehoben wurde, um so deutlicher entstand die Gefahr, dass die Idee von der Aufgabe, Erfahrung als Wissenschaft zu begründen, losgelöst werde. Wer nicht in den Ideen die Methodenbedeutung, die Erkenntnisaufgabe gerade für die Dinge erkannte, dem mussten sich die Ideen an die Stelle der abgelehnten „Dinge" der vulgären Erfahrung setzen.

Diese Gefahr abzuwenden, scheint der Parmenides gewidmet zu sein. Sind die Grundbegriffe von den Phaenomenen rein zu sondern? Sind sie also etwa nur eine Art zweiter Ordnung von „Dingen", hinter, neben oder über den Sinnendingen? Die Angriffe, die Plato im „Parmenides" gegen eine so „verstandene" Ideenlehre richtete, sind erbarmungslos.

Im Dialog wird der junge Sokrates durch den alten Parmenides von der absurd dinglichen Auffassung der „Metapher" des „Teilhaben" befreit. Das einzelne Schöne hat teil an der Idee des Schönen, nicht „dem Teile" oder „dem Ganzen nach", sondern wie das Einzelne unter der Einheit der Idee befassbar ist; denn „Einheit der Idee" bedeutet „Einheit des Bewusstseins". Es ist die „Einheit", die uns entsteht, indem wir, auf das Viele hinsehend, es in dieser bestimmten „Hinsicht" als ein Bestimmtes, z. B. „Schön" erkennen. So ersehen wir die Idee mit der Seele.

Auch nach der Ablehnung eines psychologischen Idealismus und nach der Behauptung eines methodischen Idealismus, der keinerlei „Existenz denkender Bewusstseine" vorauszusetzen gezwungen ist, verbleibt gleichwohl die wuchtigste Schwierigkeit für die Ideenlehre noch:

Wie ist das Reich der Erfahrung in der ganzen Unendlichkeit ihrer Relativität der Methode der Ideen zu unterwerfen? Wie haben wir überhaupt die reinen Grundbegriffe? Haben wir sie, so stehen sie im Charakter der empirischen Gegenstände; denn diese sind uns allein „gegeben". Da wir aber nur Erfahrung haben, können die Ideen als „reine", als apriori Begriffe — Gegenstände der Erfahrung sein?

Hier giebt die Klärung der Hinweis auf das Verfahren der Deduktion. Sie ist der Weg der Vergewisserung der Grundbegriffe. Das Gelingen der Deduktion ist die einzig mögliche, aber auch zureichende Probe, dass wir die rechten Grundbegriffe haben. Insofern wäre es nicht widersinnig, von einer empirischen Kenntnis der apriori-Erkenntnis zu sprechen. Wir erreichen mit dem apriori den Gegenstand der Erfahrung, weil die Idee die Grundlage der Möglichkeit, d. i. die methodische Begründung der Erfahrung ist; Deduktion ist das Herauslesen dessen, was wir zuvörderst in die Gegenstände gelegt haben. Dieser transscendentale Idealismus ist die neue Ahnung Platos.

Wie sehr nun der Erfahrungsgegenstand ein unendlicher ist, so ist es doch möglich, mit dem Verfahren der Deduktion ihn zu umspannen, weil es sich bei aller Unendlichkeit der Erfahrungswelt doch nur um ein geschlossenes System reiner Begriffe handelt. In der Grösse des Entwurfs desselben liegt die Bedeutung des Parmenides. Plato nimmt den Begriff des „Einen" zum Ausgangspunkt und fasst die Einheit als einen Ausdruck der Denkfunktion überhaupt. Das Subjekt der Aussage, das X der Bestimmung, ist alsdann das „Nicht-Eine" oder „das Andere". Dies ist das Gebiet der Relativität; alle Setzung der reinen Denkfunktionen gelten nur in bestimmter Bezüglichkeit, und die Gesamtheit aller bezüglichen Setzungen der reinen Begriffe ist der Erfahrungsgegenstand = X. Damit ist die Möglichkeit der Erfahrung erwiesen, kraft der reinen Setzungen des Denkens. Denn das Subjekt unserer Erkenntnisaussage, das Erfahrungs = X, ist jenen gemäss.

Weil alle Bestimmung des Erfahrungsgegenstandes in unendlicher Relativität der Denksetzungen verläuft, es also keine absoluten Bestimmungen giebt, so sind die „Dinge" nur Probleme. Die reinen Begriffe, die „Ideen" aber können in die Beziehung zu einander treten, weil es Funktionen des Bewusstseins, und nicht — transscendente Dinge sind. —

Der Grund aller dialektischen Schwierigkeiten ist der, dass Einheit und Vielheit sich in den Sinnendingen, — weil in den Ideen findet. Denn kraft des logischen Sinnes der „Aussage" ist Dasselbe sowohl ein Eines wie ein Vieles. Das ist das unsterbliche Begegnis des Logischen selbst in uns.

Die Aussage der „Einheit" und „Vielheit" schliesst ursprünglich ein die „Bestimmung" und die „Unbestimmtheit". Darum müsse man, sagt der Philebus, in Hinsicht des ganzen Gebietes jedes jeweiligen Problems erstlich die Einheit setzen (die Idee) und unter ihrer Voraussetzung die Untersuchung führen. Dann müsse man nach weiteren Ideen suchen; dann werde man endlich finden, dass die ursprüngliche

Einheit sich in eine unendliche Vielheit von Ideen vertieft (Idee des Unbestimmten).

Somit ist alle Aussage die Einheit verschiedener, aber sich verflechtender begrifflicher Bestimmungen. Und darin wurzelt die Idee. Die Einheit des Ausgesagten ist die Einheit des Mannigfaltigen. Darin haben wir den lauteren wie schlichten Ausdruck des idealistischen Grundprinzips der Philosophie Platons: Dass von dem logischen Sinn der Aussage, als dem einzig möglichen Anfang, auszugehen ist und, was als Bedingung der Möglichkeit der Aussage überhaupt, somit als unzerstörbarer Charakter des „Logischen in uns" sich erweist, schlechterdings zu Grunde zu legen ist, als Fundament aller weiteren Aufstellungen der Erkenntnis.

Das aber ist nichts anderes als die ursprüngliche (σύμφυτος) Korrelation des Unbestimmten und seiner Bestimmung, des X zum A der Erkenntnis. Das wird als letzter und erschöpfender Sinn des Verfahrens der Idee erklärt. Einheit der Idee ist nichts anderes als Einheit der Bestimmung und zwar jenes Unbestimmten, welches im Parmenides unter dem Terminus ἀπειρία als Korrelatbegriff zum εἶδος entdeckt wurde.

Fast Kantisch lautet es, dass man in jedem Problemgebiete eine solche Einheit setzen und unter ihrer Voraussetzung dann untersuchen müsse, so werde man sie, die man selber gesetzt hatte, auch darin finden.

Den Übergang von der Einheit auf die unendliche Mannigfaltigkeit, Unbestimmtheit erklärt Plato nicht als Sprung, sondern als kontinuierlichen Fortgang der Determination ins Besondere, als eine unendliche Spezifikation, um sich dem letzten Problem unserer Erkenntnis, dem Erfahrungsgegenstand = X möglichst zu nähern. Hat die Spezifikation vom allgemeinen Gesetze zum besonderen eine solche Grenze erreicht, dass eine weitere Besonderung keine neue Gesetzeserkenntnis mehr erreicht, so hat die weitere Zerlegung in Einzelfälle kein wissenschaftliches Interesse mehr.

Diese Gedanken sind höchst bezeichnend für die empirisch-wissenschaftliche Richtung, die jetzt die Ideenlehre genommen hat, dass geradezu als Unterscheidungsmittel des Dialektischen vom eristischen Verfahren festgesetzt wird: Nicht bei dem generellen, im schlechten Sinne bloss „logischen" Verhältnis der Einheit des Gesetzes und der unendlichen Unbestimmtheit des Empirischen stehen zu bleiben (z. B. bei dem allgemeinen, bloss schematischen Verhältnis von Ursache und Wirkung), sondern die Zwischenglieder in Vollständigkeit aufzusuchen, d. h. die besonderen Gesetze zu erforschen, die dem allgemein logischen Verhältnis des Gesetzes zum Einzelvorkommnis erst den bestimmten wissenschaftlichen Sinn geben. Im philosophischen Interesse ist hierbei aber zu beachten, dass die Entfaltung des Empirischen gerade aus der logischen Natur der Aussage, aus dem Gesetz des Urteils selbst hergeleitet wird, dass aber das sogenannte „empirische" Verfahren erkannt ist als das konkret Logische. —

Am Ende der gewaltigen Entwickelung der Philosophie Platons, die nun aus dem Dialogganzen konstruiert ist, vermag der Philosophiehisto-

riker der Gerechtigkeit zu walten, die bislang durch die Jahrhunderte gefehlt hat, wo es galt, den einer gemeinverständlichen Gedankenrichtung gefälligen Aristoteles in die mit wachsender Kraft wissenschaftlicher Naturerkenntnis unaufhaltsam sich verengenden Schranken zurückzuweisen zum Heile der bislang mehr poetisch goutierten als wissenschaftlich ernst genommenen „Ideenlehre" Platons.

So wahr Dogmatismus und methodischer Idealismus unversöhnliche Widersacher sind, so wahr ist ein Aristoteles ewig unfähig, sich in den Platonischen Gesichtspunkte zu versetzen.

Erkenntnis und Gegenstand sind gewisslich Korrelation, wie Weg und Ziel, das man vor Augen haben muss, um den Weg zu gehen. Den Begriff des „Gegenstandes", der erkannt werden soll, als das X der Gleichung der Erkenntnis, setzt aber freilich voraus, wer von Erkenntnis überhaupt mit klarem Sinn spricht. Aber der Kritizismus betont, dass es nur ein X, dass der Gegenstand stets Problem, nie Datum ist; ein Problem, dessen ganzer Sinn bestimmt ist allein in Beziehung auf die bekannten Grössen der Gleichung, nämlich unsere fundamentalen Begriffe, die nur die Grundfunktionen der Erkenntnis selbst, die Gesetze des Verfahrens, in dem Erkenntnis besteht, zum Inhalte haben. Diese aber könnten wir eher — der Erkenntnis „gegeben" heissen, sofern mit ihnen und durch sie erst eine Erkenntnis möglich wird. Der Gegenstand aber ist nicht ein Datum, sondern Problem, dessen Bestimmungs-Bewältigung ein prinzipiell unendlicher Weg ist. Es deckt sich sonach die kritische Ansicht mit der genetischen.

Ihr steht die Ansicht gegenüber, dass der Gegenstand durch Sinneswahrnehmung wesentlich und ursprünglich für die Erkenntnis gegeben sein müsse, wenn über ihn „objektiv" solle etwas ausgemacht werden können. Der Gegenstand und seine Erkenntnis decken sich, dem Inhalte nach, nur dass seine Bestandteile im ursprünglich Gegebenen in ungeschiedener Verflechtung, in der reifen Erkenntnis deutlich auseinander gestellt und einzeln zum Bewusstsein gebracht sind. Somit verhält sich Gegenstand zur Erkenntnis wie Konkretes zu Abstraktem. Das Konkrete geht vorher und bezeichnet die Aufgabe für die Erkenntnis. Also deckt sich die dogmatische Ansicht der Erkenntnis mit der abstraktiven.

Für den Dogmatist ist der Gegenstand gegeben, ist „da"; dann sind auch die Faktoren gegeben, deren Produkt der Gegenstand ist. Es kommt nur darauf an, diesen impliciten Besitz gewusst-explicit zu machen.

Der Kritizist betrachtet die Determination des „Gegenstandes" = X der Erkenntnis als eine unendliche, obzwar geforderte. Alle (erreichte) Bestimmtheit der Erkenntnis im Problembegriff des Gegenstandes ist nur Näherungswert. Deshalb nimmt der Kritizismus seinen Standpunkt grundsätzlich im Wege (der Erkenntnis) und nicht im Ziel (Gegenstand); er sagt, dass von der Erkenntnis aus das „Sein", nämlich das „Sein" der Erkenntnis, nicht vom „Sein" aus, als hätten wir es, die Erkenntnis verständlich zu machen sei.

Für den Dogmatisten ist der Gegenstand „an sich", was er ist, nicht bloss von Gnaden der Erkenntnis.

Indem Plato die Erkenntnis als Bestimmung eines Unbestimmten, eines unendlich Bestimmbaren, als Begrenzung eines in sich Grenzenlosen, aber ohne Schranke fortschreitender Begrenzung Fähigen behauptet, spricht er den Sinn des Kritizismus in kaum zu überbietender Bestimmtheit aus.

Ebenso entschieden behauptet Aristoteles die abstraktive Ansicht. Von ihr aus, als der selbstverständlichen, unerschütterlichen Voraussetzung, beurteilt er Plato. Darum muss er ihn in jeder Aufstellung missverstehen. Wie aber kann man unter solchen Umständen fortfahren, Aristoteles als den berufenen Nachfolger Platos, als den natürlichen Erben und mächtigen Fortbildner seiner Philosophie darstellen? Dagegen würden gleich entschieden beide Philosophen Verwahrung einlegen.

Durch die Logik und Psychologie und entscheidend durch die Metaphysik des Aristoteles führt Natorp die Kontroverse des Aristoteles zu Plato hindurch, als Kontroverse des Dogmatisten gegen den Kriticisten.

Fordert Aristoteles eine deduktive Begründung der Erkenntnis aus ersten Sätzen (ἀρχαί, πρῶτα), aus wissenschaftlichen Anfängen (ἐπιστημονικαὶ ἀρχαί), so bedeutet es nicht die Anerkennung der Erzeugung des Gegenstandes aus den Bedingungen der Erkenntnis, sondern die Anerkennung jenes Rationalismus, dass das Sein gewissen denk-gemässen Bestimmungen unterliege, dem Denken wie ersichtlich — entspreche.

Ist es Platos fundamentale Forderung, den empirischen „Gegenstand" als Erkenntnisaufgabe grundsätzlich in eine unendliche Reihe von Bestimmungen funktionellen, nicht dinglichen Charakters aufzulösen, so fordert Aristoteles, dass der Beweis für den Gegenstand beiderseits endlich, abschliessend gegeben werden müsse. Denn der Sinn ist: der Gegenstand ist gegeben, und dieses Datum, das wir haben, hat der Beweis, dem Daseinswerte des Gegenstandes gemäss, abschliessend auszusprechen.

Die letzten Stützen des Beweises, jene „ersten Sätze", sind aber „durch sich" gewiss, einer logischen Rechtfertigung unbedürftig. Wir kennen darüber das scharfe Verdikt Kants. „Dann wäre alle Kritik des Verstandes verloren", die ganze Liebesmühe des philosophischen Eros, möchte Plato sagen, umsonst. Die letzte Stütze aller Erkenntnis der Prinzipien ist nicht eine transscendentale Deduktion, wie sie Aristoteles für den Identitätssatz zwar in Angriff nimmt, wenngleich er ihr nicht treu bleibt, sondern die Induktion im vulgären Sinne des „Wir sehen es", „es ist augenscheinlich", „es zeigte sich nichts anderes". Und selbst die Wege der Abstraktion sind von den Sinnen vorgezeichnet.

Der wahre primäre Gegenstand der Erkenntnis ist nicht, wie dem Kritizisten Plato: die Bedingungen ihrer Möglichkeit, sondern für den Dogmatisten Aristoteles die konkrete Einzelsubstanz. Und nun beginnt das dunkle, unentwirrbare Schwanken zwischen dieser und dem „Allgemeinen". Hat aber Aristoteles begriffen, dass der Einzelne genau so nur das Einzelne des Allgemeinen ist, wie das Allgemeine das Allgemeine des Einzelnen? Dass das Einzelding nicht „getrennt", „neben" dem Allgemeinen gesetzt werden darf, wie das Allgemeine nicht „neben" und „getrennt" vom Einzelding? Das ganze Verhältnis des Allgemeinen zum

Einzelnen findet nur in der Erkenntnis statt, ist nur als Gesetz des Logischen zu verstehen, ist die Eigenheit der λόγοι, der Setzungen des Denkens „in uns", welche in dieser unaufhebbaren Korrelation ihren Ausdruck findet. Das Einzelne ist nur das Einzelne in vereinzelnder Betrachtung, wie das Allgemeine es ist im allgemeinen Gesichtspunkt des Denkens. Das aber weiss Aristoteles nicht.

Dem dogmatischen Denker sind darum die Kategorien nicht Grundformen des Denkens, sondern Grundformen der Daseinsweisen des Einzeldinges. Darum sind die beiden Kategorien des Thuns und des Erleidens nicht Eine Relation von Ursache und Wirkung im Kantischen Sinne, sondern zwei Aussageweisen.

Für Kant dagegen lösen sich die Dinge ganz und gar in Verhältnisse auf, in eine Unendlichkeit von Relationen; die Beziehungspunkte einer Relation sind zwar gegeben, aber ganz und gar nur als hypothetische ansetzbar. Somit ist das „Ding", die unzerstörbar beharrende Existenzgrundlage das Allerletzte, was unserer Erkenntnis zur Aufgabe gestellt ist. Absolute Erkenntnis ist uns unerreichbar.

Hier hat die kritische Arbeit ein für alle mal gegen Aristoteles entschieden dadurch, dass der Substanzsatz, wie jeder Erkenntnissatz, nicht ein analytischer, sondern ein synthetischer Satz ist. Er bedeutet ein Verfahren, den Gegenstand in der Erfahrung erst aufzubauen, bedeutet das Gesetz eines Prozesses der Erkenntnis, der ein unendlicher, abschlussloser nicht nur für das allgemeine Problem, sondern für jeden „Einzelgegenstand" ist. Und Gegenstand als Substanz ist das, was wir als identischen Beziehungspunkt unserer Aussage mit jederzeit relativer, nie absoluter Gültigkeit ansetzen.

Somit ist das „Nicht-erschöpft-werden" des Einzelfalles durch die Definition, was Aristoteles bedauert, in schroffstem Gegensatz zu Aristoteles gerade das Wesen aller Erkenntnis. Die Definitionsbeziehung zwischen dem X (S) und dem A (P) ist mit nichten Identität. Da ist die Wurzel des aristotelischen Irrtums, der allerdings von der Mehrzahl der heutigen Logiker noch geteilt wird. Von solcher dogmatischen, abstraktiven Methode her vermag Aristoteles die genetische Methode Platos nicht zu begreifen. Unter seinen Händen wird die Ideenlehre Platos, anstatt zum Urtypus des echten methodischen Idealismus, den wir nach Kant Kritizismus zu nennen gewohnt wurden, zu dem wehrlos bespöttelbaren Zerrbild eines mystischen Dogmatismus von Ideendingen, über den sich der empirische — Dogmatismus des Aristoteles erhaben dünkt.

Aber, wie wir zu zeigen versuchten, giebt nicht nur das historische Richteramt, dessen Natorp versieht, dem Buche seine Bedeutung. Der weite Horizont dieses Buches, in dessen Bezirk die Philosophie des Plato gegen die Philosophie des Aristoteles verteidigt, gerechtfertigt wird, erhebt jene Gestalten zu Repräsentanten der beiden Denkrichtungen der Menschheit. So lehrt uns Natorp, aus dem Thesauros Kants die ahnungstiefen Worte Platos zu deuten und unser eigenes Denken zum methodischen Idealismus reif zu machen, indem er uns den geraden Weg des Kritizismus von Plato zu Kant führt.

Ein unbekannter Brief I. Kants an Nicolovius.

Mitgeteilt von Dr. Erich Ebstein in Göttingen.
Mit Erläuterungen von Dr. Franz Jünemann in Beuthen.

Der hier mitzuteilende Brief Kants an Nicolovius befindet sich im Besitz des Herrn Robert Remak in Berlin, der die Veröffentlichung freundlichst gestattete. Da er in dem „Kants Briefwechsel" Band II (1789—1794), Berlin 1900 nicht enthalten ist, so dürfte er bisher gänzlich unbekannt sein.

1 Bl. 4° m. Adresse.

An
Herren Nicolovius
Buchhändlern
jetzt auf der
Ostermesse
Durch Einschlus. in
Leipzig.

Ew: Hochedl: bitte, außer den Druckfehlern, die Sie etwa noch in der von Ihnen verlegten Streitschrift möchten gefunden haben, noch den zu bemerken (wo er anders wirklich in jener Schrift auf dem Titel anzutreffen und nicht im Meßcatalog nur verdruckt ist) da es nämlich im Meßcatalog steht: Über eine neue Entdeckung pp. statt deßen in meinem Manuscript es blos heißt: Über eine Entdeckung pp.

Noch ersuche: folgendes in dem Intelligenzblatt der A[llgem.] L[itt.] Z[eitung] einrücken zu laßen:

„In dem Leipziger Catalog von der Ostermesse d. J. steht unter den Büchern die künftig herauskommen sollen: J. Kants Kleine Schriften, mit erläuternden Anmerkungen, ohne Nahmen des Herausgebers oder Verlegers. Ich hoffe, daß der, welcher diesen Einfall gehabt hat, sich eines amtren Besinnen, und dem Verfaßer selbst diese etwanige Besorgung, zusamt den hinzuzufügenden Anmerkungen, welche die seit dem mit seinen Begriffen von dergleichen Gegenständen vorgegangene Veränderung betreffen dürften, überlaßen werde, doch unbeschadet der Anmerkungen, die der Herausgeber darüber gemacht haben mag und die er auch ohne den Text, wie es ihn beliebt, bekannt machen kan: Wiedrigenfalls die authentische Ausgabe in Collision mit der unrechtmäßigen dieser allem Ansehen nach zum Nachtheil gereichen würde. I. Kant."

Ich bin übrigens mit aller Hochachtung

Ihr
ergebenster Diener
I. Kant.

Koenigsberg
d. 10. May
1790.

Erläuterungen.

Ein neuentdeckter Brief Kants ist bei dem verhältnismässig geringen Umfange der von ihm vorhandenen Korrespondenzen immer von Interesse, selbst wenn der wesentliche Inhalt, wie wir noch sehen werden, schon bekannt ist. Die mannigfachen Beziehungen des Philosophen zu Verlegertum, Buchhandel u. s. w. habe ich anderwärts im Zusammenhange dargelegt.[1]) Der vorliegende Brief giebt Gelegenheit, diese Erörterungen inbetreff des Verhältnisses zu Nicolovius zu ergänzen.

Früher waren wir dafür im Wesentlichen auf den Bericht Jachmanns angewiesen. Wir hören von ihm, dass Nicolovius auf der Universität den Entschluss fasste, sich dem Buchhandel zu widmen. Kant, mit dem Vater des jungen Mannes befreundet, billigte das und versprach, ihn zu unterstützen. Sofort nach der geschäftlichen Niederlassung in Königsberg habe er ihm seine Werke gegen geringes Honorar in Verlag gegeben. Einer angesehenen deutschen Buchhandlung, die sich einige Zeit nachher Kant empfohlen und zu einem weit höheren Honorar erboten, hätte er erwidert, dass er die Summe selbst zu hoch fände und es für patriotisch und pflichtgemäss halte, dem Landsmanne und Sohne des ehemaligen Freundes einen kleinen Verdienst zuzuwenden.[2])

Diese Mitteilungen sind nach dem Briefwechsel verschiedentlich zu berichtigen und zu ergänzen. Friedrich Nicolovius stammte aus Königsberg und gehörte eine Zeit lang zu den Schülern des Philosophen. Bei den Unterzeichnern des Gedichtes, das Kant am 23. April 1786 zu seinem Rektorate überreicht wurde,[3]) findet sich neben zwei andern Vertretern des gleichen Namens auch ein F. L. Nicolovius, der wohl mit dem unsern identisch ist. Ende der achtziger Jahre war er dann in Riga, wahrscheinlich im Geschäfte Hartknochs, thätig. Von dort schreibt er zuerst unter dem 13.—24. Juni 1789 an Kant. Er dankt ihm für die kräftige Aufmunterung[4]) zu seinem Vorhaben, in ihrer Vaterstadt einen Buchladen zu etablieren, und bittet um den Verlag des neuen Werkes. Michaelis beabsichtige er Riga zu verlassen, sich in Königsberg einzurichten und dann

[1]) Kant und der Buchhandel (Zeitgeist, Beiblatt zum Berliner Tageblatt, 1904. Umgearbeitet, vielfach erweitert und mit den Quellennachweisen versehen im Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, 1905).

[2]) R. B. Jachmann, Im. Kant geschildert in Briefen an einen Freund, 1804, 7. Brief; vgl. Schubert, Im. Kants Biographie, 1842 (in: Rosenkranz und Schubert, Im. Kants Sämtl. Werke, XI. Teil, 2. Abteilung), S. 86. Auf welchen Verleger sich die letzte Behauptung bezieht, ist nicht klar. Möglicherweise auf den Hamburger F. D. L. Vollmer, von und an den zwei Briefe aus dem Jahre 1797 erwähnt werden; nach Rinks Schreiben vom 13. Juli 1802 hatte er Kant ausserordentlich hohe Angebote gemacht.

[3]) Abgedruckt in Kants gesammelten Schriften, herausgegeben von der Königl. Preuss. Akademie der Wiss., XII, 430 ff. Dass Nicolovius Schüler Kants gewesen, erwähnt auch Jachmann a. a. O., 5. Br.

[4]) Die ihm Kant durch Vermittelung des Bruders, wahrscheinlich F. H. L. Nicolovius, hatte zuteil werden lassen. Vgl. dessen Brief an Kant vom 29. September 1793 und das oben erwähnte Gedicht.

die Leipziger Messe mitzumachen. Durch Kants Beistand in dem angegebenen Sinne werde er hier erwünschten Kredit gewinnen; das sei umso nötiger, als er nun auch die Fürsprache entbehren müsse, die ihm der verstorbene Hartknoch zugesichert. — Auf diesen Brief hin wurde Nicolovius durch seinen Bruder eine mündliche Antwort Kants in Aussicht gestellt, wie wir dem zweiten Schreiben vom 9.—20. September 1789 entnehmen. Weiter hören wir da, dass der Umzug nach Königsberg nicht vor Ende des Jahres stattfinden kann. Mit der wiederholten Bitte um ein Verlagswerk verbindet Nicolovius den Vorschlag, von den früheren Schriften Kants, die ja jetzt sehr gesucht seien, vor allem die Naturgeschichte und Theorie des Himmels wieder erscheinen zu lassen.

Dass der grosse Denker die Kritik der Urteilskraft, die er damals in erster Linie unter der Hand hatte, nicht dem jugendlichen Anfänger übergab, ist begreiflich; zumal sich die Vollendung des Buches infolge der Streitschrift gegen Eberhard verzögerte und der Druck dann im schnellsten Tempo erfolgen musste, um das Werk noch bis zur Ostermesse 1790 fertigzustellen.[1]) Weniger begreiflich aber ist, dass es nicht dem alten Hartknochschen Verlage, sondern dem Berliner Lagarde anvertraut wurde.[2]) Nachdem nämlich Johann Friedrich Hartknoch am 1. April 1789 gestorben war, hatte sein gleichnamiger Sohn das Geschäft übernommen und am 25. April um Kants fernere Gewogenheit gebeten. Vier Monate später, den 15.—26. August 1789, erwähnt er ein Memorandum aus den väterlichen Papieren über eine „Kritik des schönen Geschmacks", deren Druck er besorgen solle. Recht schmerzlich wäre es ihm, wenn das nicht der Fall sein und Kants Freundschaft gänzlich aufhören würde. Thatsächlich hatte auch schon der ältere Hartknoch, nach dem Briefe vom 6. Januar 1788, das Werk erwartet. Kants Verhalten erscheint nun keineswegs einwandfrei. Am 5. September 1789 antwortet er dem Sohne: „Ich habe mir hier angebotene ansehnliche Bedingungen ausgeschlagen,[3]) in dem ich ungern von alten Verbindungen abgehe. Sobald ich mit meiner unter Händen habenden Arbeit zu Ende bin, werde Ew. [Wohlgeboren] weitere Nachricht erteilen". Leider ist von dem Schreiben nicht mehr bekannt; Hartknoch zitiert die Stelle in seinem Briefe vom 9.—20. Oktober 1790. Gleichzeitig wurde aber mit Lagarde angeknüpft, wie wir den 2. Oktober 1789 vernehmen. Die bittere Stimmung, die bei Hartknoch unter jenem Datum hervorbricht, ist daher recht begreiflich. Dass er übrigens Kant die Unterstützung des von ihm geliebten und hochgeschätzten Nicolovius nicht verdenke, bemerkt er ausdrücklich.

Anfang 1790 also siedelte Nicolovius nach Königsberg über und erhielt zunächst die zweite wichtige Schrift des Jahres, die Polemik gegen

---

[1]) Vgl. den Briefwechsel von 1789 und Anfang 1790 zwischen Kant einerseits und Lagarde, Kiesewetter und Reinhold andererseits.

[2]) Wenn dieser sich nicht anheischig gemacht hätte, das Werk bis zur Ostermesse zu liefern, würde Kant sogar mit einem dritten Buchhändler, Himburg in Berlin, angeknüpft haben; Brief an Kiesewetter vom 21. Januar 1790.

[3]) Auf welchen Verlag sich das bezieht, ist wiederum nicht bekannt.

Eberhard, zum Verlage. Auf sie bezieht sich ein vor kurzem aufgefundener Brief Kants vom 29. April 1790.[1]) Ebenso wie der hier publizierte, der sich ihm unmittelbar anschliesst, ist er an den auf der Leipziger Messe weilenden Buchhändler gerichtet. Der wesentliche Inhalt des gegenwärtigen Schreibens, nämlich die Erklärung des Autors gegen den Nachdruck seiner kleinen Schriften, wurde bereits in die Akademie-Ausgabe aufgenommen.[2]) Nur das Datum ist jetzt sichergestellt.

Lagarde berichtet am 22. Mai 1790 an Kant, dass der junge Kollege während ihres Leipziger Aufenthalts auf ihn den besten Eindruck machte. Es fehle ihm weder an Kenntnissen, noch an Mut und Thätigkeit. Von der Messe bringe er ein ausgesuchtes Lager an einen Ort, wo zwei Buchhandlungen ganz gut bestehen könnten. — 1791 bezog Nicolovius ein eigenes Haus, und zwar, wie mir der um die Forschung so hochverdiente, nunmehr verstorbene Rudolf Reicke mitteilte, ganz in der Nähe von Kants Wohnung. Der geschäftliche Verkehr wird sich demnach zum grössten Teil mündlich zwischen ihnen vollzogen haben. Überdies bezeugt auch Schubert, dass der Philosoph häufig bei Nicolovius und in den bei ihm veranstalteten Gesellschaften verweilte.[3]) Dementsprechend wissen wir bloss noch von sieben kurzen Korrespondenzen, die in den Jahren 1795—1800 zwischen ihnen gewechselt wurden und Werke Kants aus jener Zeit betreffen; ein Schreiben davon liegt überhaupt nicht, ein anderes nur bruchstückweise vor. Im Ganzen also elf Briefe, darunter sechs (vollständig erhaltene) von Kant. Allerdings muss man dabei berücksichtigen, dass nach dem Tode des Verlegers sein — wie der Schwiegersohn W. Borgius in einem Nekrolog urteilt — unschätzbarer Schriftwechsel mit vielen Gelehrten und Dichtern Deutschlands in den Gewürzkram wanderte.[4]) Immerhin ist eben aus innern Gründen die Wahrscheinlichkeit nicht gross, dass dabei viele Briefe Kants verloren gegangen wären.

Die Honorare, die Nicolovius zahlte, müssen entschieden höher gewesen sein, als Jachmann annimmt. Wenigstens für die Schrift: Zum ewigen Frieden verlangt und erhält Kant zehn Reichstaler pro Bogen.[5]) Wenngleich er hier ein aussergewöhnliches Interesse des Publikums voraussetzen durfte, was sich ja auch durch die nach wenigen Wochen er-

---

[1]) Abgedruckt in der Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 124, S. 106 f.

[2]) XII, 385; versehen mit der Datumbezeichnung: „Mai [?] 1790."

[3]) Wie auch bei anderen Geschäftsleuten, wobei er oft durchreisende Fremde kennen lernte und Gelegenheit hatte, sein erstaunliches Wissen aus der Länder- und Völkerkunde noch zu erweitern; a. a. O. 192.

[4]) W. Borgius, Der Banco-Cassirer Frdr. Nicolovius (Neue Preuss. Prov.-Blätter IX, 284 ff. — Der Band selbst hat mir nicht vorgelegen; ich berichte nach den mir von Reicke gemachten brieflichen Mitteilungen).

[5]) Brief vom 13. August 1795 und Antwort des Verlegers vom selbigen Tage. Eine Notiz des mit Kant befreundeten Professors Kraus darüber habe ich in „Kant und der Buchhandel" berichtigt.

forderliche Neuauflage bestätigte,[1]) so werden doch die Honorare für die übrigen Werke in einem gewissen Verhältnis dazu gestanden haben. Meines Erachtens betrugen sie schwerlich weniger als sechs Taler pro Bogen, während Hartknoch nur vier zahlte.[2]) Leider besitzen wir entweder gar keine Nachrichten darüber; so für die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Oder nur verstümmelte und bruchstückartige in den Briefen und im handschriftlichen Nachlass;[3]) so für die Rechtslehre und die Anthropologie.

Alle Schriften der späteren Zeit hat Nicolovius nicht verlegt; die von Rink edierte Physische Geographie z. B. erschien 1802 bei Göbbels & Unzer in Königsberg. Auch inbetreff der Sammlung seiner kleinen Veröffentlichungen durch Tieftrunk stellt Kant dem Herausgeber am 13. Oktober 1797 die Wahl des Verlegers durchaus frei. Die Sammlung erschien in Halle, Tieftrunks Wohnort, und hatte einen ärgerlichen Prozess mit Nicolovius zur Folge. Lagarde bemühte sich ebenfalls um weitere Verlagswerke bei Kant; er wünschte, wie Kiesewetter unter dem 9. November 1790 äussert, eine entsprechende Teilung zwischen sich und Nicolovius. Der Philosoph entschuldigt sich am 24. November 1794 ihm gegenüber mit dem Bemerken, dass er sich die Leute willfährig erhalten müsse, weil er täglich einen hinreichenden Vorrat neuen Messgutes benötige. Nicolovius sandte ihm ja regelmässig den neuen Sortimentskatalog zu; Kant notierte sich daraus, was ihn interessierte, und liess es nach und nach zur Lektüre abholen.[4]) Es war also keineswegs bloss die von Jachmann und Schubert behauptete uneigennützige und lokalpatriotische Gesinnung, die ihn bei seiner Handlungsweise leitete. Vielmehr hat Kant wahrscheinlich von vornherein diese litterarischen Bedürfnisse mit im Auge gehabt, als er den jungen Landsmann in seinem Vorhaben ermunterte. Wenigstens giebt es schon aus dem Jahre 1781 eine ähnliche Äusserung, wie die oben angeführte gegen Laparde.[5]) — Auch sonst erwies sich Nicolovius vielfach gefällig. So vermittelte er häufig Briefe von und an Kant;[6]) ebenso Packetsendungen, z. B. Göttinger Würste, die er gelegentlich überhaupt als freies Geschenk gab.[7]) War man doch bei den damaligen Verkehrs-

---

[1]) Schubert 144. Die Auflagen waren je 1500 Exemplare stark, standen also nur der Anthropologie nach, deren Auflage 2000 betrug (a. a. O. 154).

[2]) Vgl. meine ausführlichen Berechnungen a. a. O.

[3]) Ibid. von mir mitgeteilt.

[4]) Jachmann, 5. Br. Reicke, Kantiana, 1860 (Sonderdruck), S. 18, Anmerkung 28.

[5]) Wiedergegeben in Hamanns Brief an Hartknoch vom 14. September des Jahres; bei Schubert 86.

[6]) Siehe z. B. die Briefe J. B. Jachmanns vom 14. Oktober 1790, Kiesewetters vom 14. Juni 1791, Hartknochs vom 19. Oktober 1793, Kants vom 17. September 1795 und 5. April 1798, Richters vom Jahre 1801 [?].

[7]) Briefe Kants vom 28. März und 2. April 1800 an Nicolovius; vgl. das Schreiben J. H. J. Lehmanns vom 13. November 1799.

verhältnissen immer auf andere, in erster Linie auf die Buchhändler,[1]) angewiesen.

Das Geschäft des Nicolovius ging später so zurück, dass er es 1818 verkaufen und die Stelle eines Bancokassierers übernehmen musste. Er starb am 16. Mai 1836.[2])

Im Anschluss hieran sei noch auf den materialen Inhalt des Briefes, soweit erforderlich, eingegangen. Bei dem starken Bedürfnis nach Kants früheren und kleinen Schriften, das sich mit seinem wachsenden Ruhme geltend machte, und bei der Abneigung des Philosophen selbst gegen einen Neudruck jener Werke ist es begreiflich, das sich unter den damaligen Zeitverhältnissen unbefugte Herausgeber und Verleger damit beschäftigten. Von der in dem Briefe enthaltenen und bereits in der Akademie-Ausgabe abgedruckten Erklärung wurde der Buchhändler J. T. Haupt in Neuwied betroffen, der sieben Aufsätze aus der Berliner Monatsschrift gesammelt hatte erscheinen lassen. Es geht das hervor aus dem interessanten Schreiben dieses Mannes an Kant vom 8. Januar 1793. Haupt bemerkt einleitend, dass er mit seinem ersten Verlagsartikel etwas unternommen, was nicht ganz zu entschuldigen sei, und berichtet dann über die Entstehung der Ausgabe. Nachdem er sie vor zwei Jahren im Leipziger Messkatalog angekündigt und Kant sich im Intelligenz-Blatt der Jenaer Litteraturzeitung dagegen geäussert, hätte er auf seine Absicht verzichtet und das Manuskript dem Herausgeber wieder zugestellt. Da jedoch die durch den Autor angekündigte Sammlung von einer Messe zur andern vergebens erhofft worden sei, wäre man in ihn gedrungen, den ehemals gefassten Entschluss nun doch zu verwirklichen. Er habe aber nur fünfhundert Abdrücke hergestellt, von denen er einige anbei übersende; weitere ständen nach Belieben zur Verfügung. Jetzt, da er sich die Sache reiflicher überlege und ihm auch der dortige Buchhändler Gehra die Augen über das fatale Unternehmen geöffnet, sei er in grösster Verlegenheit. Wenn es die Vermögensumstände eines jungen Anfängers zuliessen, würde er das Ganze in die Makulatur werfen. Nur durch guten Verlag wünsche er sich emporzubringen. Bosheit oder Gewinnsucht hätten ihn nicht zu dem ihm nun verhassten Unternehmen verleitet. Er bitte Kant dringend, es nicht als Nachdruck anzusehen und ihm damit von Anfang an alle ferneren Geschäfte mit den sächsischen Buchhändlern abzuschneiden. Mit Vergnügen werde er eine zweite autorisierte Auflage herstellen und honorieren, auch künftige Arbeiten Kants gern verlegen. „Lassen Sie dieses lieber Herr Professor," heisst es gegen Ende, „mir diesesmal nicht entgelten ich bitte flehentlich darum, und erfreuen Sie mich mit wenigen Zeilen, dass ich die 2. vermehrte Auflage erhalten soll um meinen jungentlichen Fehler wieder gut zu machen. Ich werde gewiss alles thun was in meinen Kräften steht, dasjenige zu ersezen, was ich Ihnen durch dieses unglückliche Unternehmen geschadet habe." Kant

[1]) Brief Kants an Lagarde vom 12. Juni 1792 und an Hufeland vom März 1797, Plessings vom 19. Oktober 1792, J. S. Fests vom 30. November 1792 u. a. S. auch Hippel, Brief an Scheffner.

[2]) Nach dem erwähnten Briefe Reickes.

blieb diesen Bitten gegenüber kalt. Am 10. Mai erst hatte er den Brief, nach einem handschriftlichen Vermerk, empfangen, und am 6. Juni veröffentlichte er eine neue Erklärung[1]) gegen Haupt und gegen einen ungenannten österreichischen Buchhändler, von dem verlautete, dass er sämtliche frühere Werke des Philosophen edieren wolle. Der Autor bemerkt dazu, schon die Besorgnis, er selbst würde den Gedanken in die That umsetzen, müsse doch derartige Absichten vereiteln. — Aus dem Wortlaut dieser Kundgebung ist ebenfalls ersichtlich, dass es Kant mit einer solchen Edition nicht ernst war, zum mindesten, dass er sie nicht selbst veranstalten würde. Auch die bereits erwähnte rechtmässige Sammlung Tieftrunks hat er nicht angeregt. Als sie 1799 in drei Bänden erschien, wozu im folgenden Jahre ein Nachtrag von Rink kam, waren ihr inzwischen noch drei unbefugte Ausgaben vorangegangen.[2])

[1]) Abgedruckt in der Akademie-Ausgabe XII, 386.

[2]) Verzeichnet bei Schubert, Im. Kants Biographie 217.

Zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft.

Von Dr. Alois Höfler, Professor an der Deutschen Universität Prag.

I. Nachlese zur Berliner Ausgabe.

Als ich zu Zwecken des Kollegs „Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, verglichen mit Maxwells Stoff und Bewegung“ (Wintersemester 1898/99 an der Universität Wien) einen Neudruck der Kantischen Schrift vorzubereiten hatte, da sie seit 1800 nicht mehr selbständig gedruckt worden war, ergaben sich mir, namentlich dank der freundschaftlichen Mithilfe der Herren Dr. Karl Neisser und Dr. Otto Neisser, eine Anzahl von neuen Lesarten (zusammengestellt in den Vorbemerkungen zu meinem „Nachwort zu Kants M. A. d. N.“, das den Titel führt: „Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik“, Leipzig 1900, zuerst bei C. E. M. Pfeffer, jetzt bei Johann Ambrosius Barth). Ich schloss damals das Verzeichnis der Lesarten mit den Worten: „Einige noch unwesentlichere Abweichungen teils der vorliegenden Ausgabe von H(artenstein) und K(irchmann), teils der H. von K., dürfen füglich unerwähnt bleiben, zumal den strengsten philologischen Anforderungen ohnedies bald durch die in Vorbereitung stehende grosse Berliner Kant-Ausgabe Genüge geschehen wird.“

Ich habe damals nicht geahnt, dass mir selbst die Ehre zu teil werden wird, jene Schrift von Kant für die Berliner Ausgabe zu besorgen. Da ich in Arbeiten, „die den strengsten philologischen Anforderungen zu genügen haben“, durchaus ungeübt war und bin, so konnte ich mich dem ehrenvollen Auftrage erst unterziehen, als mir die Herren Geheimrat Dilthey und der Herr Sekretär der Kantkommission Dr. P. Menzer ihren freundlichen Rat für alle kritischen Fälle zugesagt und die unten genannten Herren als Mitglieder der Philosophischen Gesellschaft in Wien ihre Mitwirkung bei der Vergleichung der Texte in Aussicht gestellt hatten. Über die dankenswerte Unterstützung, die uns von Seiten des Wormser Paulus-Museums durch Herrn Dr. Weckerling zu Teil geworden ist, wurde schon in der Berliner Ausgabe IV, 637 berichtet. Ich füge hinzu, dass mir für die Beschaffung der sämtlichen Ausgaben, Neudrucke und Nachdrucke der Herr Kustos an der Universitäts-Bibliothek in Wien, Dr. I. Himmelbaur, aufs Wirksamste und Liebenswürdigste behilflich war, ferner, dass mich beim wiederholten Lesen und Vergleichen der Korrekturen neuerdings mein Freund Dr. Karl Neisser mit grosser Geduld unterstützt hat, und dass mir bei allen auf die Ausgabe bezüglichen Arbeiten — zum Schlusse auch bei der vorliegenden kurzen Mitteilung — mein ehemaliger Schüler Herr Dr. Wolfgang Schultz mit Scharfsinn und philologischer Akribie ein treuer Gehilfe gewesen ist. Die genannten Herren sind sämtlich Mitglieder der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Die erste Vergleichung aller Texte erfolgte in der Weise, dass in einer Reihe gemeinsamer Sitzungen ich und die Herren Dr. R. Eisler, Dr. O. Friedlaender, Dr. A. Gerstel,

Dr. V. Krafft, Dr. W. Schultz, Dr. O. Weininger je ein Exemplar der folgenden Ausgaben vor sich hatten und an allen Stellen, wo irgend eine, wenn auch noch so geringfügige Abweichung je einer Ausgabe von der anderen bemerkt wurde, dies feststellten, was dann der weiteren Verarbeitung zu Grunde gelegt wurde. Es waren die folgenden Ausgaben:

I. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant. Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch. 1786. A^1.
II. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant. Zweite Auflage. Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch. 1787. A^2.
III. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant. Dritte Auflage. Leipzig, bei Johann Friedrich Hartknoch. 1800. A^3.
IV. Kants sämtliche Werke, herausg. von Rosenkranz und Schubert. 1838—39. Bd. V, S. 303—436. R.
V. Kants sämtliche Werke, herausg. von Hartenstein. 1867—68. Bd. IV, S. 355—462. Ha.
VI. Kants sämtliche Werke, herausg. von H. v. Kirchmann. Bd. VII, 1, S. 171—306. K.
VII. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant. Neu herausgegeben mit einem Nachwort „Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik“ von Dr. Alois Höfler. Hö.

Hierzu kommen die a. a. O. (IV, 637) erwähnten, aber nicht als authentisch in Betracht zu ziehenden Nachdrucke.

Durch diese Vergleichung der Ausgaben unter einander stellte sich die sehr beträchtliche Zahl von 166 gegenseitigen Abweichungen heraus.

Mit dem Plane der Berliner Ausgabe war es aber nicht verträglich, jede dieser Abweichungen in ihr Lesartenverzeichnis aufzunehmen. Denn wo z. B. bei Ha ein offenbarer Druckfehler oder ab und zu auch eine sachliche Verschlechterung des in A vorliegenden Kanttextes unverkennbar war, hatte es für die neue, monumentale Ausgabe keinen Zweck, einen solchen Fehler Anderer auch nur durch die Erwähnung ebenfalls zu monumentalisieren. Wohl aber mag es für die Besitzer aller übrigen Ausgaben nicht ganz unwillkommen sein, auf Mängel des Druckes und der Formulierung, die sich bei jener Vergleichung herausgestellt haben, die sie aber nicht durch eine Vergleichung mit der Berliner Kantausgabe richtig stellen können, durch die folgende Nachlese aufmerksam gemacht zu werden. Natürlich war die Grenze zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem weder nach jenem Grundsatze der Berliner Ausgabe, noch auch ist sie zu ziehen nach dem, was der einzelne Leser noch für halbwegs wesentlich halten mag. Es kann daher freilich die folgende Nachlese auch dem auf alle Fälle Unwesentlichen nicht aus dem Wege gehen.

467^{24} ein] ihr R. || 467^{20} oder der] der fehlt bei Ha. K. || 471^{2} in] die R. || 473^{7} metaphyſiſche und fehlt bei Ha. || 474^{5} Zeit.] Ha. fügt hinzu (1785). || 476^{10} daß] daß Ha. || 478^{26} wohl fehlt bei K. || 481^{33} alſo fehlt bei Ha. || 484^{21} Betrachtung] Betracht Ha. || 485^{28} vor ſo] ſo fehlt bei Ha. || 487^{25} nicht fehlt bei K. || 489^{32} zugleich] allein K. || 490^{29} jede A. R. || 491^{10} welches das iſt, was iſt, was verlangt würde Ha. || $492^{8,9}$ einem und fehlt bei Ha. || 492^{14} beiderſeits Richtungen] beiderſeits die Richtungen Ha. K. || 493^{17} als] alſo Ha. || 496^{19} Beweglichen] A^3, beweglichen $A^{1,2}$. || 501^{23} hin fehlt bei Ha. || 505^{3} das Zurücktreiben R. || 505^{19} dennoch] noch Ha. || 505^{27} Behauptung R. || 506^{5} fragen] ſich R. Ha. K. || $508^{24,25}$ in umgekehrtem] im umgekehrten A^3. R. Ha. || 515^{25} abſtrahiert Ha. || 517^{8} Grad] Grund Ha. || 518^{23} innerliche R. || 521^{26} exiſtieren R. || 521^{34} einander fehlt bei Ha. || 522^{6} wirklich ſo gar Ha. || 522^{36} müſſe A. R. || 526^{5} ſie ſich] ſich fehlt bei Ha. || 526^{9} ihrer] der R. || 529^{24} ſeien] R, ſeyn A, ſind Ha. || $531^{4,5}$ vollkommenen] vollkommen Ha. || 533^{30} die] dieſe Ha. || 534^{38} beſtreiten Hö, sonst ſtreiten. ||

538^{28} vielen R. || 542^{2} Menge der] der fehlt bei R. || $542^{30,31}$ einfache R. || 544^{26} Hylozoismus Ha. || 546^{36} Räume fehlt bei Ha. || 547^{2} seien] sind R. || 549^{17} derselben] der Ha. K. || 549^{24} selber] selbst R. || 550^{24} Materie A. R. || 552^{35} so] welcher R. || 555^{5} Bewegungen Ha. || 559^{25} bloß in] im Ha. || 560^{39} Bestimmung] Bestimmungen Ha. || 562^{20} also fehlt bei Ha. || 563^{3} Antagonismus Ha. || 563^{20} worin dem] worin in dem Ha. || 563^{34} er] es Ha. || 564^{5} innerhalb den] der R. || 564^{9} erfüllt haben würde Ha. || 564^{11} ebendenselben Gründen] ebendenselben Grunde $A^{1,2}$, ebendemselben Grunde R. Ha. || 564^{14} erhält] enthält R. || 564^{22} könne A^{3}. R. Ha.

II. Über Ostwalds „Betrachtungen zu Kants M. A. d. N."

Nicht im Zusammenhange mit den vorstehenden Einzelnheiten steht die folgende Bemerkung, zu der der Umstand Anlass giebt, dass in dem ersten Hefte der Annalen der Naturphilosophie (Nov. 1901) W. Ostwald einen ersten Artikel zu Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft veröffentlicht hat, dem die versprochenen Fortsetzungen bisher noch nicht gefolgt sind. Wenngleich nämlich eine Verständigung zwischen Kant und Ostwald wohl so zu sagen a priori ausgeschlossen ist, da Ostwald ein A priori schlechthin und in keinem Sinne gelten lässt, so mag es doch mit zu den Aufgaben dieser Kantstudien gehören, an einzelnen Proben, oder, wenn nötig durchgehends, zu überprüfen, ob denn wohl durch die vernichtenden Angriffe Ostwalds auf die naturphilosophische Hauptschrift Kants auch wirklich Kantische Gedanken getroffen werden. Ein solches scheint z. B. zweifelhaft, wenn Ostwald aus dem, was sogleich im ersten Absatz von Kants M. A. d. N. über den Unterschied von Körperlehre und Seelenlehre gesagt wird, eine Reminiszenz an Decartes' substantia extensa und substantia cogitans herausliest; wogegen doch auch eine Philosophie, die völlig unabhängig von Decartes und völlig unabhängig von jedem Gedanken an Substanzen überhaupt nur an dem phänomenalen Dualismus des Physischen und Psychischen festhält, es Kant immerhin zu Dank wissen könnte, dass auch er in seiner Weise sogleich für jene deskriptive Zweiteilung der Naturerscheinungen in solche einer physischen Natur und einer psychischen Natur Zeugnis abgelegt hat.

Gegenwärtig (Nov. 1905) liegt der vierte Jahrgang der Annalen der Naturphilosophie vor (Schlussheft vom August 1905), und noch immer ist die im 1. Heft des I. Jahrganges durch den Subtitel „I. Die Vorrede" in Aussicht gestellte Fortsetzung jenes Aufsatzes nicht erschienen. Wird sie erscheinen? Wann wird sie erscheinen? Sollen jene Kraftstellen des ersten Artikels [z. B. „Auf Kants Hauptfrage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? antworten wir: Urteile a priori sind überhaupt nicht möglich und alles Wissen stammt aus der Erfahrung"] seitens dieser Kantstudien nur deshalb unwidersprochen und unwiderlegt bleiben, weil man uns ins Unabsehbare mit den Fortsetzungen warten und dadurch den Prozess einfach verjähren lässt? Ich versuche, an das wissenschaftliche Pflichtgefühl Ostwalds neuerdings zu appellieren, indem ich ihn hinweise auf die Abhandlungen „Zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaften", wo im 2. Heft „Zur gegenwärtigen Naturphilosophie" (S. 47—50) von meiner Seite und wo soeben im Heft 6 „Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (§ 1. Apriorisches und empirisches Wissen)" von Seiten Meinongs an dem Beispiel der Verschiedenheit zweier Farben[1]) und ähn-

[1]) In meiner Abhandlung „Zur gegenwärtigen Naturphilosophie" (Berlin, Springer 1904, S. 48) habe ich gegen Ostwald behauptet, „dass, wenn ich z. B. Blau und Grün „aus der Erfahrung" kennen gelernt habe, ich keine neue Erfahrung brauche und auch in keinerlei vernünftigem Sinne brauchen kann, um zu erkennen, dass Blau von Grün verschieden ist". Einzugestehen, dass dies richtig ist oder irgendwie zu beweisen, dass dies unrichtig sei, würde ja Ostwald nur ein Wort — oder aber auch freilich seine ganze philosophische Position in dieser Sache kosten.

lichen Handgreiflichkeiten zum so und so vielten Male dargethan worden ist, in welchem primitiven Sinne es ein apriorisches Erkennen unleugbar giebt. Sollte es denn garnicht, durch keinerlei vernünftiges Zureden, möglich sein, Ostwald für eine wissenschaftliche Erörterung gleichen Stiles, wie sie innerhalb jeder anderen Wissenschaft die natürliche Form des Verkehres und Fortschrittes ist, zu gewinnen? Wollen die Naturphilosophen von heute dem übeln Beispiel der Systemphilosophen von einst auch darin folgen, dass eben jeder nur Naturphilosoph auf eigene Faust zu sein das Bedürfnis hat? . . .

Wenn einige Naturforscher und Naturlehrer von heute philosophieren wie die neugeborenen Kinder, so können füglich das doch nur sie selbst mit einer Neugeburt der Philosophie selber verwechseln.[1]) Die junge Philosophie muss aber vor allem, gleichviel ob sie sich mit Recht naturwissenschaftlich nennt oder nicht, wenn sie nur überhaupt wissenschaftlich sein will, ihren eigenen Behauptungen halbwegs treu bleiben. So harte Anklagen — die es an Härte aber noch immer nicht denen gleichthun, mit der einige Naturwissenschaftler die gesamte Arbeit und Existenzberechtigung aller ihnen vorangegangenen Philosophie auf Null reduzieren zu können glauben — können (und müssen daher) belegt werden durch einige Sätze aus der vorliegenden Zeitschrift selbst. In dem Aufsatz von H. Kleinpeter „Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart" (KSt. VIII) lesen wir z. B. Kraftstellen wie die folgende: „Die Logik steht nicht am Ende, sondern am Beginn ihrer Entwickelung" (S. 261). Aber schon eine Seite später (Anmerkung) lesen wir z. B. den Satz: „Aus der Feststellung eines Sachverhaltes, mag derselbe auch auf empirischem Wege erfolgt sein, folgt immer mit Notwendigkeit die Undenkbarkeit seines kontradiktorischen Gegenteiles". Die richtige Hälfte[2]) dieses Satzes ist aber doch nicht erst der Logik der Zukunft, sondern jener hausbackenen, ältesten zu verdanken, die Kant meint, wenn er sagt, die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt nach vorwärts thun können, aber auch keinen nach rückwärts thun müssen. Doch nicht weil etwa die alte Logik heute eine Vertheidigung ernstlich not hätte, hebe ich jenen auch von Kleinpeter anerkannten Schulsatz hervor, sondern um an ihm die Strenge der Beweisführung zu messen, mit der auch Kleinpeter gleich Ostwald gegen das von Kant hochgehaltene Ideal wissenschaftlicher Strenge zu Felde zieht. S. 313 wird die „Unhaltbarkeit der Kantischen Position" daraus bewiesen, dass nach Kant „nur das Anspruch auf den Namen einer Wissenschaft erheben könne, was allgemein und notwendig gültig sei. Die moderne Wissenschaft hat nun den Nachweis erbracht, dass ein solches Wissen auf dem weiten Gebiete der Naturwissenschaften nirgends zu finden sei". An dieser Stelle also wird das Notwendig geleugnet, d. h. Kleinpeter hat hier schon vergessen, dass er an der früheren Stelle selbst mit Notwendigkeiten operiert hatte. Nun, diese beiden Stellen sind immerin 51 Seiten von einander entfernt. Aber sogar in der Anmerkung zu S. 313 selbst, und zwar nur 5 Zeilen nachdem alle Allgemeinheit geleugnet war, lesen wir: „Diese Konsta-

[1]) Der Physiker Chwolson sagt in dem während des Druckes erschienenen Schriftchen „Hegel, Häckel, Kossuth und das zwölfte Gebot" [dieses lautet S. 13: „Du sollst nie über etwas urteilen, was du nicht verstehst"], dass die seit etwa 15 Jahren sich vollziehende Annäherung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft bisher nur zu einer Vertiefung des alten Antegorismus, zu „Erbitterung, Empörung" geführt habe. — Leider nur zu wahr! [Eine Anzeige des Schriftchens gebe ich demnächst in den Beiblättern zu den Annalen der Physik.]

[2]) Die unrichtige Hälfte besteht in der mitbehaupteten These „Was existiert, von dem ist das Gegenteil unmöglich." Übersieht Herr K. absichtlich den Unterschied zwischen bloss erfahrbaren Existenzen und als notwendig, bezw. unmöglich einzusehenden Relationen? Oder will er Hegels „Alles Wirkliche ist vernünftig" wieder zu Ehren bringen?

tierung ist als unabänderliche Thatsache und nicht etwa als blosse Ansichtssache anzusehen, die je nach dem Standpunkte des betrachtenden Philosophen bejaht oder geleugnet werden könnte.“ Kann man nachdrücklicher eine Allgemeinheit behaupten — und dass es nicht eine Allgemeinheit *ad personam*, sondern eine solche *ad rem* oder *in re* sei? Und doch lesen wir wieder eine Seite später: „Die Behauptung von der Existenz ‚allgemeiner‘ und ‚notwendiger‘ Wahrheiten bot ja auch früher dem Zweifel Raum; allgemein — für wen?, notwendig — für wen? Im absoluten Sinne hatten diese Worte ja schon früher keine Bedeutung, immer musste doch mindestens hinzugefügt werden: ‚für den Denker‘.“ S. 315 aber lesen wir: „Die Gewissheit der unmittelbaren Erfahrung ist allerdings auf den Augenblick und das Individuum beschränkt, sie muss sorgfältig von Zuthaten subjektiver Natur geschieden werden . . .“ Wie soll man mit derart oszillierenden Begriffsbestimmungen und Behauptungen noch wissenschaftlich verhandeln? Es ist so gewiss unmöglich, als man auf einem sturmgepeitschten Schiffe nur seekrank werden, nicht aber physikalische Beobachtungen machen kann, zu denen ein aus dem Fundament gemauerter Beobachtungspfeiler nötig ist.

Mögen also die Verkündiger einer neuen Logik und Erkenntnistheorie das zeitweilige Schweigen der Fachmänner weder als Zeichen der Schwäche deuten, noch als Mangel an gutem Willen zu wissenschaftlicher Verständigung in den altbewährten Formen wissenschaftlichen Verkehres, die sich ja hoffentlich auch nicht so von Grund aus ändern werden, wie Ostwald (Naturphilosophie S. 309) dies sogar unseren bewährtesten Denkformen in Aussicht stellt. Im Namen der noch nicht veränderten Formen und Vorbedingungen rein wissenschaftlicher Diskussion fordern wir endlich die Fortsetzung der Angriffe Ostwalds auf Kant, die wir nun schon vier Jahre lang bloss erwartet hatten.

Sollte aber, wie dies einem der Herausgeber dieser KSt. (nach brieflichen Äusserungen) als eine willkommene Möglichkeit vorschwebt, Ostwalds langes Schweigen als ein Zeichen inzwischen eingetretener Erkenntnis zu deuten sein, dass sein Artikel „I. Zur Vorrede“ in der Polemik gegen die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ zu weit gegangen sei, so bedürfte es umsomehr nur eines Wortes, das dies öffentlich ausspricht, und die Bahn wäre wieder frei für die Fortsetzung der Diskussion, ob und was für „Unmetaphysische Anfangsgründe“ wohl noch genauer die eigentliche Absicht Kants darstellten. Meinerseits glaube ich z. B., dass es ohnedies viel weniger auf „metaphysische“ als auf die „gegenstandstheoretischen“ Grundlagen (d. h. Grundannahmen) der mathematischen Naturwissenschaft abgesehen war. Aber wozu solche positive Fortbildungen unserer Philosophie der Physik noch an Kant anknüpfen, wenn dieser wirklich so tot ist, wie Ostwald ihn vor nun schon vier Jahren gesagt hat?!

Der II. Band der Akademie-Ausgabe.

Von E. v. Aster.

Der I. Band der Kantausgabe hatte geschlossen mit den „Neuen Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde", der Schrift, mit der Kant die Ankündigung seiner Vorlesungen für das Sommersemester 1756 verband. Der II. Band enthält die übrigen vorkritischen Schriften, von 1757 bis 1770.

Für die Kantforschung bringen die Anmerkungen des vorliegenden Bandes, um dies gleich vorauszunehmen, ein nicht unwichtiges Resultat: die, man darf wohl sagen endgiltige Feststellung der Reihenfolge der kleinen Schriften Kants aus den Jahren 62 bis 64. Wir verdanken dieses durch sorgfältige Durchsicht des Briefwechsels und der in Betracht kommenden sonstigen Angaben gewonnene Ergebnis den Bemühungen P. Menzers.

Es handelt sich um die Schriften: „Über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" (auf dem Titelblatt ist 1762 als Erscheinungsjahr angegeben), „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" (1763) und die auf die Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1763 eingereichte Arbeit „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" (64). Über die Frage, in welcher Reihenfolge wir uns die Entstehung der Schriften zu denken haben, war bekanntlich seinerzeit zwischen Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie Bd. 3), Cohen (die systematischen Begriffe in Kants verkritischen Schriften 1873), Paulsen (Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie 1875) und Benno Erdmann (Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft 1884), von denen jeder mit Rücksicht auf den Inhalt der Schriften eine andere Reihenfolge konstruierte, eine Kontroverse entstanden. — Nach Menzer müssen wir das Erscheinen der „falschen Spitzfindigkeit" zu Beginn des Wintersemesters 62|63 ansetzen (nicht, wie B. Erdmann angenommen hatte, schon zu Ende 61 oder Anfang 62). Dann folgt der einzig mögliche Beweisgrund, der in der zweiten Hälfte des Dezember 62 erschienen und daher den beiden andern, wie schon Paulsen im Gegensatz zu Fischer und Cohen angenommen hatte, voranzustellen ist. Die Preisschrift (die Cohen an die Spitze des Ganzen stellen wollte) ist zuletzt abgefasst und zwar, wie aus brieflichen und Äusserungen Kants in der Schrift selbst hervorgeht, in ziemlicher Eile ausgearbeitet, um sie noch vor Ablauf des gestellten Termins der Akademie einreichen zu können. Dies geschah Ende Dezember 63. — Von der Anordnung in der Tieftrunkschen Sammlung der kleinen Schriften Kants, die auch von den bisherigen Gesamtausgaben befolgt wurde, unterscheidet sich die nunmehr festgestellte Reihenfolge durch die Voranstellung des Beweisgrundes vor den Versuch über die negativen Grössen.

Im Gegensatz zu der bisherigen Anordnung sind ausserdem die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" vor die

kleine Schrift über die Krankheiten des Kopfes gestellt worden (beide wie bisher zwischen den Versuch über die negativen Grösssen und die Untersuchung über die Deutlichkeit).

Die einzelnen Schriften sind, chronologisch geordnet, die folgenden:

1757. Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen. (Herausgeber: Paul Gedan.) Die Schrift ist, wie gezeigt wird, als im Jahre 1757 erschienen anzunehmen, das angekündigte Kolleg ist im Sommersemester desselben Jahres gehalten worden. Vorliegende Ausgabe ist die erste, der ein Originaldruck (dem Paulus-Museum in Worms entnommen) zu Grunde gelegt werden konnte. Die Kolleganzeige ist nach ihm den früheren Ausgaben gegenüber vervollständigt worden. Die „sachlichen Erläuterungen" orientieren hier wie auch in den Anmerkungen zu den folgenden Schriften in erwünschter Weise kurz über zitierte oder erwähnte Autoren.

1758. Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. Der Herausgeber Lasswitz nennt die Schrift ein interessantes Zeichen, wie frühzeitig einige Grundgedanken der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Kant ausgebildet wurden. Man wird noch mehr sagen dürfen: die Schrift enthält mehr kritische Keime als eine der vorausgehenden und weist deutlich — wie später der kleine Aufsatz über den Unterschied der Gegenden im Raum — auf diejenigen Wurzeln der kritischen Philosophie hin, die in Kants Beschäftigung mit Newtons Naturwissenschaft liegen.

1759. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. (Einladung zu den Vorlesungen des Winterhalbjahres 59|60.) Herausgeber: Lasswitz. Nicht uninteressant ist in der Einleitung die Mitteilung eines erst kürzlich in Paris aufgefundenen bisher ungedruckten Briefes Kants an Lindner (28. Oktober 59).[1]) Als Antwort auf den vorliegenden Aufsatz Kants war bald darauf eine Gegenschrift Daniel Weymanns erschienen, über die sich Kant in erwähntem Briefe in erstaunlich starken Ausdrücken ausspricht.

1760. Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk. (Herausgeber: Menzer.) Nach der Allgemeinen Einleitung im I. Band war diese kleine Schrift die einzige, bei der kein Originaldruck zu erhalten war; wie jetzt mitgeteilt wird, ist in letzter Stunde doch noch ein solcher im Kurländischen Provinzialmuseum in Mitau aufgefunden und für die Ausgabe benutzt worden.

1762. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. (Herausgeber: Lasswitz; die Einleitung über Abfassungszeit etc. von Menzer.)

1763. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. (Herausgeber: Menzer.)

1763. Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Bemerkenswert, auch in Bezug auf die Textemendation ist die Anmerkung des Herausgebers Lasswitz, die die anziehenden bezw. abstossenden Kräfte der Atome im Sinn Newtons erläutert.

1764. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. (Herausgeber: Menzer.)

1764. Versuch über die Krankheiten des Kopfes. (Herausgeber: Max Köhler.) Die Veranlassung des in den „Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen" erschienenen Aufsatzes, das Auftreten des „Ziegenpropheten" wird mit den Worten Borowskis (einschliesslich des von demselben gebrachten Urteils Kants über die Erscheinung, das

[1]) Vgl. Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. d. Wiss. 1906. S. 158—163.

Hartenstein als besonderen Aufsatz abdruckt) in der Einleitung wiedergegeben.

1764. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. (Herausgeber: Lasswitz.) Die von Menzer verfasste Einleitung giebt die Geschichte der Preisfrage und die Entscheidung der Akademie.

1765. M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—66. (Herausgeber: Lasswitz.)

1766. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Die Einleitung Menzers orientiert über die Umstände, die Kant veranlassten, sich mit Swedenborg zu beschäftigen.

1768. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum. (Herausgeber: Lasswitz.)

1770. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Veranlassung zu der Schrift war bekanntlich die Disputation anlässlich der Übernahme der Professur für Logik und Metaphysik durch Kant am 21. August 1770. Nach dem handschriftlichen Nachlass ist, wie wir von dem Herausgeber Erich Adickes erfahren (dem bekanntlich die Ordnung und Herausgabe des Nachlasses überhaupt obliegt) anzunehmen, dass sie in den Monaten April — August desselben Jahres ausgearbeitet worden ist.

1771. Recension von Moscatis Schrift. (Herausgeber: Lasswitz.)

1775. Von den verschiedenen Racen der Menschen (Ankündigung der Vorlesungen im Sommersemester 75). Herausgeber: Köhler.

1776|77. Aufsätze, das Philanthropin betreffend. (Herausgeber: Menzer.) Von den 3 in Reickes Kantiana veröffentlichten Aufsätzen sind nur die beiden ersten aufgenommen worden, da der dritte, wie nunmehr als feststehend gelten kann, nicht von Kant, sondern von dem Hofprediger Crichton herrührt.

Der II. Band der Kant-Ausgabe umfasst ausser der Inhaltsangabe 525 Seiten, von denen 452 auf den Kantischen Text entfallen.

Recensionen.

Heynacher, Max. Goethes Philosophie aus seinen Werken. Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen. Mit ausführlicher Einleitung. Philosoph. Bibliothek Bd. 109. Leipzig, Dürr 1905. (VIII u. 428 S.)

Goethes Weltanschauung (so sollte man lieber sagen als „Goethes Philosophie") ist in der Gesamtheit seiner Werke, Briefe, Aussprüche niedergelegt. Immerhin ist es möglich und nützlich, eine Auswahl der für ihre Erkenntnis besonders wichtigen Stücke zu treffen. Da Goethe kein Systematiker war, erscheint die von Heynacher im Wesentlichen innegehaltene chronologische Anordnung als die beste. Um die „disjecta membra" zu einem Ganzen zu verbinden, ist eine ausführliche Einleitung nötig. In den grossen Grundzügen hat sich also Heynacher einen richtigen Plan gemacht — leider lässt die Ausführung dieses Planes viel zu wünschen übrig. Das gilt besonders von der Einleitung. Sie folgt dem heute beliebten Grundsatz, Goethe möglichst selbst sprechen zu lassen, in so extremer Weise, dass manche Abschnitte nur äusserlich an einander gereihte Citatenketten sind. Gewiss soll man nicht schlecht sagen, was Goethe unübertrefflich gut gesagt hat — aber die Zusammenklitterung Goethescher Aussprüche z. B. S. 53—55 über Willensfreiheit erinnert doch mehr an „Pharus am Meere des Lebens" als an eine philosophische Darstellung. Von einer solchen wäre vor allem zu erwarten, dass Goethes aphoristische Andeutungen erklärt, die Grundbegriffe, die er aufnahm und umbildete, erläutert, seine Denkmotive dargestellt werden. Die wenigen Bemerkungen über Philosophen lassen freilich erkennen, dass Heynacher dieser Aufgabe nicht gewachsen ist. So heisst es S. 10 „Bruno ist der Lehrer Spinozas, der ihm den Begriff der „Substanz" entnommen hat." — Nicht im Substanzbegriff, sondern in der Einheit, Unendlichkeit und Göttlichkeit des Universums folgt Spinoza dem Nolaner, einen „Schüler" Brunos aber darf man ihn keinesfalls nennen; denn gerade das, was Lehrer und Schüler verbindet, den Apparat der Begriffe, Methoden und Ausdrücke, empfängt Spinoza von Descartes. Kant wird S. 34 als Subjektivist dargestellt. Wenn Schiller in dem berühmten Brief an Goethe vom 23. August 1794 von dem dunkeln aber sichern Einfluss reiner Vernunft im Genie spricht, so erläutert das H. durch den Satz: (S. 46) „Was Schiller, dem Sprachgebrauche Kants folgend, reine Vernunft nennt, ist das Unbewusste." Selbst für einen Hartmannianer wäre das unkorrekt. Nicht die reine Vernunft — sondern höchstes ihr „dunkler Einfluss" könnte dem Unbewussten parallelisiert werden. Aber überdies — eine seltsame Art der Erläuterung, wenn man den sehr schwierigen Grundbegriff eines so viel späteren Systems wie etwas Selbstverständliches einführt. Goethes Gegnerschaft gegen die mathematisch-mechanische Naturauffassung wird nirgends dargestellt; in dem Abschnitt über die Farbenlehre (S. 66—70) fehlt jede Aufklärung darüber, worum es sich in dem Kampfe Goethes gegen Newton eigentlich handelt. Da die organische Naturauffassung Goethes nicht begriffen ist, darf man sich über die fast unverständlich-dürftigen Ausser-

ungen über „Entelechie“ und „Monade“ S. 79 ebensowenig wundern, wie darüber, dass über Schelling eine Reihe abweichender und zustimmender Äusserungen Goethes mitgeteilt werden, ohne die tiefe Verwandtschaft ihrer Grund-Überzeugungen und den Gegensatz des Metaphysikers und Dichters irgend ans Licht zu stellen. Schmerzlich vermisst man eine kurze Auseinandersetzung über den Gegensatz zwischen Herder-Goethes und Jacobis Spinoza-Auffassung. Die Anmerkung S. 165 giebt nur eine Notiz über Jacobis Stellung zu Spinoza. Aber nicht nur das eigentlich Philosophische lässt alles zu wünschen übrig, auch persönliche Verhältnisse werden flach aufgefasst. So heisst es vom Bruche mit Herder: S. 8: „Persönlicher Zwist, woran die Schuld auf Herders Seite lag, brachte die beiden auseinander.“ Die politischen, ästhetischen, philosophischen Gegensätze der alten Genossen werden nicht gewürdigt. Die Mischung von Bewunderung und fast feindlichem Stolze in Schillers Aussprüchen über Goethe vor 1794 wird ebenso wenig verstanden (S. 45) — Aufgeputzt ist diese jammervoll-dürftige Einleitung mit allerlei „modernen“ Vergleichen. So wird Goethe — natürlich ohne irgend welches Verständnis für den Gegensatz der Naturanschauung — als Vorläufer Darwins gepriesen, so wird S. 87 und 88 Goethes Stellung zu Nietzsche und zum Simplicissimus abgeleitet, und bei Gelegenheit des „freien Willens“ das Reichsgericht citiert. Mit solchen Feuilletonmanieren sollte man uns in der „Philosophischen Bibliothek“ verschonen.

Die Auswahl aus Goethe ist insofern zu loben, als mehrere erst in neuerer Zeit veröffentlichte Stücke, die in den älteren Ausgaben der Werke fehlen, aufgenommen sind. So die Abhandlungen „Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes“, „Eine Charakteristik“, „Erfahrung und Wissenschaft“. Auch der Bericht über das folgenreiche erste Gespräch mit Schiller ist nicht in der Form der „Annalen“, sondern mit dem ursprünglichen Schluss und der ursprünglichen Überschrift „Glückliches Ereignis“ abgedruckt — ein sehr dankenswertes Verfahren. Dagegen klaffen doch auch hier einige sehr bedenkliche Lücken. So hätte, da einmal Auszüge aus Dichtung und Wahrheit aufgenommen sind, der Schluss des 8. Buches (Goethes Weltbild unter dem Einfluss der Mystik 1769) nicht fehlen dürfen.

Der Abschnitt „Oeser“ S. 122 f. stammt nicht aus Dichtung und Wahrheit, sondern giebt einige verballhornte und willkürlich zusammengestellte Sätze aus Briefen Goethes, ohne die Herkunft zu nennen. Gab H. hier Briefstellen, so vermisst man ungern einige Sätze aus dem langen Brief an Friederike Oeser vom 13. Februar 1769. „Meine gegenwärtige Lebensart ist der Philosophie gewidmet . . . u. s. w. (Der junge Goethe I, 53 f.) Auch hätte die Recension über Sulzer: Die schönen Künste (Frankf. Gel. Anz.) nicht fehlen dürfen, während der Abdruck von Mephistos Worten über Logik und von dem allbekannten Prometheus-Monolog wohl hätten entbehrt werden können. Von der Kunst-Novelle „der Sammler und die Seinigen“ musste der zusammenfassende 8. Brief noch gegeben werden. Die Auswahl aus den Sprüchen in Prosa ist dürftig. —

Freiburg i. Br. Jonas Cohn.

Ruge, Arnold. Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit von J. G. Fichte. Als ein Beitrag zu den Zeitfragen mit einer Einleitung herausgegeben von Arnold Ruge. Heidelberg 1905. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. (51 S.)

Es ist mir als ein äusserst erfreuliches Zeichen erschienen, dass mitten in dem tobenden Lärm, der sich um die akademische Freiheit erhoben, und dessen Getöse gar oft im umgekehrten Verhältnis zu dem Verständnis für das Problem stand, aus jenen Kreisen, die die Frage im Innersten angeht, als Beweis stiller Besinnung auf sie, dieses Schriftchen erschien. Ich habe bereits an anderer Stelle, ein ähnliches Thema in begrifflich etwas umfassenderer Weise behandelnd, darauf aufmerksam ge-

macht und auch, zwar nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet, was ich von dieser Neupublikation halte.[1])

Die Einleitung, die zwar manchmal noch formal an begrifflicher Präzision zu wünschen übrig lässt, ist doch mit Begeisterung und liebevollem Verständnis für diese Angelegenheit Fichtes geschrieben. Und mit vollem Recht hält Ruge dafür, dass durch eine Orientierung an Fichte dieses kulturphilosophische Problem eine ganz andere Förderung erfahren könnte, als es sie bis heute durch die studentische Bewegung erfahren hat.

Gerade für die unter der Studentenschaft, die die akademische Sache ernst nehmen, und ihrer giebt es glücklicherweise eine ganze Anzahl, kann Fichtes Auffassung vom Wesen der akademischen Freiheit im Kern ihres Wesens selbst eine Befreiung bedeuten. Denn die Logik, die über der Laune des subjektiven Bedürfnisses steht und den objektiven Sinn des Studiums selbst erfasst, erkennt nur einen wahren Sinn der akademischen Freiheit an: Das Freisein zum Zwecke des Studiums, das Freisein zum Studieren, nicht aber das Freisein vom Studieren. Und da erfreuliche Anzeichen dafür vorhanden sind, dass diese Auffassung auch in gewissen Kreisen der Studentenschaft immer mehr an Boden gewinnt, so kann ihnen Fichte ein kräftiger Führer und Helfer sein.

Freilich haben wir es angesichts der Rektoratsrede in erster Linie gerade bloss mit einer, ja „der einzig möglichen Störung der akademischen Freiheit" zu thun; nicht aber vorzüglich mit der akademischen Freiheit selbst. Den ganzen positiven Gehalt ihres Begriffes, Fichtes Gesamtauffassung von ihr giebt darum nicht diese Rede. Das thun vielmehr seine „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten". Man mag es bedauern, dass wir hierin bei der Neupublikation zu kurz kommen. Ruge zitiert in seiner Einleitung zwar die erwähnten Vorlesungen, geht aber nicht des näheren auf sie ein, scheint mir sogar die sechste Vorlesung, die ausdrücklich „Über die akademische Freiheit" betitelt ist, in ihrer Bedeutung für das Problem etwas zu verkennen.

Aber es ist selbstverständlich, dass nicht etwa jene sechste Vorlesung aus dem organischen Gedankenzusammenhange des Kollegs herausgerissen und nun einfach mit der Rektoratsrede hätte zusammengedruckt werden können. Dahin möge mich niemand missverstehen. Denn solche Verschiebungen verbieten sich einem so hervorragend systematischen Denker, wie Fichte, gegenüber, von selbst. Und der Herausgeber der Rektoratsrede hat Recht daran gethan, mit dieser nicht etwa die sechste Vorlesung „Üb. d. W. d. G." im Druck zusammen erscheinen zu lassen. Was ich allein von ihm noch gewünscht hätte, das wäre, wie ich schon bei der vorhin erwähnten Gelegenheit, freilich nur andeutungsweise ausgesprochen habe, ein nachdrücklicheres Eingehen auf die Vorlesungen in seiner eigenen Einleitung.

Wenn überdies der positive Gehalt der akademischen Freiheit vorzüglich in den Vorlesungen und nicht in der Rektoratsrede behandelt wird, so kann das nicht heissen, dass er in dieser überhaupt nicht behandelt wird. Er wird hier blos nicht im vollen Umfange, aber doch in seiner Notwendigkeit für das Verständnis der einzig möglichen Störung eingehend genug erörtert. Denn auch dazu war Fichte ein viel zu systematischer Kopf, als dass er hätte bloss in moralpredigender Absicht über die Störung von Etwas reden können, ohne dieses Etwas selbst philosophisch in eine für seinen besonderen Zweck genügende Klarheit zu setzen. Das musste er, ausser diesem inneren systematischen Grunde, auch noch einfach aus dem mehr äusseren, weil er seine Rektoratsrede vor einem ganz anderen Publikum hielt, als die Vorlesungen über das Wesen des

[1]) Grenzboten III, 1905, S. 473—483. Hier entwickelte ich Fichtes Auffassung von der akademischen Freiheit. Es kam mir also auf den Begriff der akademischen Freiheit selbst an, und der gegenüber wurde die „Störung" nur sekundär behandelt.

Gelehrten. Liegen doch Jahre zwischen beiden Kundgebungen des Philosophen.

Daher wird, wem die Vorlesungen nicht zur Hand sind, und das sind sie in der That heute nur wenigen, der separate Druck der Rektoratsrede Fichtes sicher willkommen sein. Es scheint mir auch in der akademischen Jugend nicht an solchen zu fehlen, die heute eines Sinnes und Verständnisses für Fichtes Gedanken fähig wären. Ganz bestimmte anerkennenswerte Erscheinungen deuten darauf hin. Gerade diesen könnte eine Orientierung an Fichte sehr förderlich sein; besonders im Hinblick auf sie erscheint mir die Neuausgabe seiner Rektoratsrede recht verdienstlich. Ihre Lektüre ist und bleibt stets empfehlenswert.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Poincaré, H. Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von F. und L. Lindemann. Leipzig, Teubner, 1904. (XVI + 342 S.)

Einer der angesehensten französischen Mathematiker und Physiker hat mit diesem Buche einen interessanten und wertvollen Beitrag zur Philosophie der Mathematik und Physik geliefert.

Der Hauptgedanke ist, wie schon der Titel sagt: die Bedeutung der Hypothesen (im weitesten Sinne des Wortes) für den Fortschritt der Wissenschaft zu erforschen und in ihrer wahren, vielfach unterschätzten Grösse darzustellen. Es handelt sich also darum, inwiefern Mathematik und Physik nicht rein deduktiv sind, sondern an der Induktion teilhaben und wieweit darunter die Genauigkeit beider Wissenschaften leidet. Dass die Genauigkeit der Physik eine geringere ist als die der Mathematik, lässt sich dabei voraussagen.

Aber auch die Mathematik muss Hypothesen irgendwelcher Art einführen. Denn wenn sich hier allein auf Grund der formalen Logik arbeiten liesse, „warum besteht die Mathematik dann nicht in einer ungeheueren Tautologie?“ Die Schaffung des Neuen muss durch andere Mittel als den Syllogismus geschehen. Auch die Behauptung, dass die mathematischen Sätze synthetische Urteile a priori sind, löst die Frage nicht. Man sieht, Poincarés Erwägungen sind teilweise nicht unähnlich denen, mit welchen einst Kant seine Kritik eröffnete: sie betreffen den Gegensatz zwischen dem „analytischen“ Charakter der „Logik“ und dem „synthetischen“ der Mathematik.

P. führt uns nun durch die Zweige der mathematischen und physikalischen Wissenschaft und zeigt uns überall den Mathematiker und Physiker bei der Arbeit, um uns einen klaren Einblick zu gewähren. Aus dem mannigfaltigen Inhalte des Buches, welches uns die Vielseitigkeit und Gründlichkeit des Verfassers bewundern lehrt, sei hier nur einiges ausgewählt. Zunächst die am Anfange stehende Untersuchung über die Grundlagen der Arithmetik. Poincaré zeigt uns, dass nach Definition der Operation des Zählens, der Addition, Multiplikation u. s. w. die Grundgesetze sich stets mit Hilfe des „rekurrierenden Verfahrens“, d. h. mit Hilfe des Schlusses von n auf $n + 1$ ableiten lassen. So wird z. B. das associative Gesetz der Addition $a + (b + c) = (a + b) + c$ mit Hilfe der Definition der Addition durch $x + a = [x + (a - 1)] + 1$ abgeleitet. Diese Gleichung ergiebt nämlich, dass das Gesetz für $c = n + 1$ gilt, wenn es für $c = n$ besteht. Da es aber für $c = 1$ durch die Definition der Addition selbst festgelegt ist, so gilt es auch für $c = 2$, also für $c = 3$, also für $c = 4$ u. s. w. In gleicher Form wird der Beweis anderer arithmetischer Gesetze gegeben, so dass wir das rekurrierende Verfahren als das wesentliche Hilfsmittel zum Fortschritt in der Arithmetik oder „die mathematische Schlussweise in ihrer reinsten Form“ anerkennen müssen. In eine einzige Formel ist eine unendliche Anzahl von Syllogismen zusammengedrängt und die Idee des mathematischen Unendlich hier bereits wirksam. „Ohne sie würde es keine Wissenschaft geben, weil es nichts Allgemeines geben würde.“ „Dieses Gesetz (des rekurrierenden Verfahrens), welches dem analytischen Beweise ebenso unzugänglich ist wie der Er-

fahrung, giebt den eigentlichen Typus des synthetischen Urteils a priori.“ Sein Grund muss also in etwas anderem als der Erfahrung liegen, und um einen anzugeben, streift P. schwierige Gebiete der Psychologie. Die „unwiderstehliche Gewalt“, mit der sich das Urteil im rekurrierenden Verfahren aufdrängt, scheint ihm nur „die Bestätigung der Geisteskraft“ zu sein, „welche überzeugt ist, sich die unendliche Wiederholung eines und desselben Schrittes vorstellen zu können, wenn dieser Schritt einmal als möglich erkannt ist“. — Mir scheint es richtiger, wenn die Erklärung statt in das psychologische in das logische Gebiet verlegt würde. — Immerhin ist die Arithmetik als frei von jeder Hypothese anzusehen.

Mit Hilfe der Arithmetik lässt sich auch das mathematische Continuum konstruieren. P. beschreibt, von den ganzen Zahlen ausgehend, die Bildung der allgemein rationalen Zahlen, dann die der irrationalen Zahlen. Alle diese Zahlen bilden zusammen das mathematische Continuum, d. h. „eine Ansammlung von Individuen“, nämlich von Zahlen oder Symbolen in gewisser Ordnung, die aber von einander getrennt sind — eine ganz andere Vorstellung des Continuums als die gewöhnliche. Dieses mathematische Continuum hat aber vor dem physikalischen Continuum den Vorteil, widerspruchsfrei zu sein. Für die Empfindung sind 11 Gramm gleich 12 Gramm, 12 Gramm gleich 13 Gramm, aber nicht 11 Gramm gleich 13 Gramm. Solche widerspruchsvollen Erfahrungen, meint P., mögen die Bildung des mathematischen Continuums veranlasst haben, deshalb stammt dasselbe aber nicht aus der Erfahrung, sondern ist Schöpfung des Verstandes.

In der Geometrie lässt sich schon ein häufigeres Auftreten von Hypothesen feststellen. Entscheidend ist hier bekanntlich für die Untersuchung das Auftreten der Nichteuklidischen Systeme geworden, über welche P. eine vorzügliche, schnell belehrende Übersicht giebt. Die Überlegungen sind rein logisch gehalten und verhältnismässig frei von Metaphysik, so dass der Leser sich ein unbefangenes Urtel bilden kann.

In den geometrischen Axiomen finden wir nach P. eine besondere Art von Hypothesen. Die geometrischen Axiome sind nämlich „weder synthetische Urteile a priori noch experimentelle Thatsachen“, sie sind vielmehr „auf Übereinkommen beruhende Festsetzungen“, d. h. „die geometrischen Axiome sind nur verkleidete Definitionen“. Zu dieser Lösung verhilft uns die Thatsache der Existenz Nichteuklidischer Systeme. Damit ist auch die Frage nach der Richtigkeit der Euklidischen Geometrie sinnlos geworden, da sie aus der Erfahrung nichts entlehnt. „Eine Geometrie kann nicht richtiger sein als eine andere, sie kann nur bequemer sein.“

Ein empiristisches Element bleibt dennoch in der Geometrie nach P. verborgen: sie setzt alle Eigenschaften fester Körper voraus, besonders Beweglichkeit und Unveränderlichkeit. „Wenn es also keine festen Körper in der Natur geben würde, so hätten wir keine Geometrie.“ Unter der Wirkung anderer Sinneseindrücke könnte ein Wesen auch zu einer anderen Raumanschauung, z. B. einer vierdimensionalen kommen.

Für die psychologische Entstehungsweise des Raumbegriffes soll der Muskelsinn ganz besonders wichtig sein, weil wir mit seiner Hilfe die Wirkungen der Ortsveränderung äusserer Objekte auf Gesichts- und Tastsinn korrigieren können. P. sagt sogar, dass die Gesetze der Ortsveränderungen den Gegenstand der Geometrie bilden. Darum aber besteht zwischen dem geometrischen Raum und dem Vorstellungsraum nach P. ein ebenso grosser Unterschied wie zwischen dem mathematischen und physikalischen Continuum. „Der Vorstellungsraum ist nur ein Bild des geometrischen Raumes, und zwar ein durch eine Art von Perspektive deformiertes.“ „Wir stellen uns also die äussere Körperwelt nicht im geometrischen Raume vor, sondern wir machen unsere Erwägungen über diese Körper, als wenn sie sich im geometrischen Raume befänden;“ so dass es in der That nicht die natürlichen Körper sind, die in der Geometrie betrachtet werden, sondern ideale, unveränderliche Körper. Zur Bildung

dieses idealen Körpers hat aber die Erfahrung nur angeregt. So tritt auch hier das Bestreben hervor, den rohen Empirismus möglichst zurückzudrängen. Hingegen lässt sich eine grössere Annäherung an die Kantische Philosophie erkennen.

In dem Abschnitte über die Mechanik stellt P. mit Recht die Definition des Kraftbegriffes in den Vordergrund. Er nimmt als die beste Kirchhoffs Definition an: „Die Kraft ist gleich der Masse, multipliziert mit der Beschleunigung." Was ist aber Masse? Unter Annahme von Zentralkräften lässt sich das Massenverhältnis durch seine Übereinstimmung mit dem umgekehrten Verhältnis der Beschleunigungen zweier auf einander wirkender Körper definieren. Lassen wir die Annahme als ungenau fallen, bleibt nur eine recht bescheidene Form: „Die Massen sind Koeffizienten, welche man zur grösseren Bequemlichkeit in die Rechnungen einführt." Bemerkenswert ist an der Untersuchung, dass wiederum ein Erfahrungsmaterial zu Grunde liegt, welches durch den Gang der Forschung umgeformt und umgewertet wird, bis aus den engeren empirischen Hypothesen allgemeinere Definitionen geworden sind. Daher kann P. ein ähnliches Urteil fällen wie bei der Geometrie: „Es erklärt sich jetzt, warum die Erfahrung den Prinzipien der Mechanik als Grundlage dienen konnte und dennoch ihnen niemals wird widersprechen können." Zu dem entsprechenden Ergebnis führt P.s geistreiche Behandlung anderer Fragen der Mechanik, z. B. der Energetik.

Indem wir von der Mechanik zur Physik übergehen, gelangen wir in das Gebiet der „eigentlichen Gesetze". Hier berührt ganz besonders angenehm die philosophische Art des Verfassers, in der er die Berechtigung der mathematischen Physik, seines eigentlichen Arbeitsfeldes, erörtert. Da eine Anzahl von isolierten Experimenten allein noch keine Wissenschaft giebt, muss die Hypothese den Zusammenhang herstellen und zur Verallgemeinerung und Gestaltung einer mathematischen Physik dienen. Solche Verallgemeinerung setzt bis zu gewissem Grade Einheit und Einfachheit der Natur voraus. Es folgt eine Reihe von Regeln über Aufstellung und Gebrauch von Hypothesen. Sie sollen so bald als möglich verifiziert werden und sollen in nicht zu grosser Menge verwandt werden. Es giebt verschiedene Arten von Hypothesen. Einige sind unvermeidlich, z. B. dass die Wirkung eine stetige Funktion der Ursache ist u. s. f. Andere sind indifferent. Eine dritte Klasse sind die „wirklichen Verallgemeinerungen". In der mathematischen Physik ist das Augenmerk auf Zerlegung der Erscheinungen in elementare Vorgänge zu richten, also auf engste räumliche und zeitliche Begrenzung. Dadurch wird die Fernwirkung ausgeschaltet; Differentialgleichungen werden zugleich ermöglicht. Nicht immer kann man die Elementarerscheinungen selbst studieren, doch dann muss der Verstand der Erfahrung vorauseilen.

Interessant ist ein Punkt in der Erklärung, welche Poincaré für die Neigung zur mathematischen Form in der Physik giebt, dass nämlich dafür nicht nur die auftretenden Grössenbeziehungen verantwortlich seien, sondern auch die Vorstellung von der Entstehung der Erscheinungen durch Superposition von Elementarerscheinungen, welche alle einander ähnlich sind. „So führen sich die Differentialgleichungen ganz natürlich ein." Diese Eigenschaft „angenäherter Homogenität" besitzen die beschreibenden Naturwissenschaften nicht, daher müssen sie andere Verallgemeinerungen benützen.

Beide Teile der Physik, Hypothese und Experiment, werden also von P. in ihrem Werte einander gleichgestellt. Die Hypothese wird durch Erfahrung geprüft, führt aber andererseits zu neuer Erfahrung. Wohl zu beachten ist aber ein Umstand, der bei P. nicht recht hervortritt und doch zur Vermeidung von Irrtümern angeführt werden müsste, dass nämlich nicht in gleichem Verhältnis wie Hypothese und Erfahrung auch die Verstandes- und Sinnesleistungen in der Physik zu einander stehen. Ohne Theorie oder Spekulation ist auch das Experiment nicht

möglich, denn dieses muss angeordnet und das Instrument dazu sogar erfunden werden. Darum halte ich ein „Vorauseilen des Verstandes“ nicht für eine Ausnahme, sondern für die Regel und Bedingung physikalischer Erfahrung.

Den allgemeinen Betrachtungen lässt P. eine spannende Darstellung der Entwickelung physikalischer Methoden und Hypothesen folgen. Man braucht nicht Fachmann zu sein, um den kühnen Gedankenflug der modernen Physik an der Hand dieses Buches verstehen zu lernen, man wird aber auch als Kenner eine Menge eigenartiger, anregender Gedanken sammeln können. Dem aber, der mit Ernst in die mathematische und physikalische Gedankenwelt eindringen will, werden die Anmerkungen von F. und L. Lindemann eine treffliche Ergänzung bieten. Vor allen Dingen jedoch ist P.s Buch auch für die Philosophie anregend und wertvoll.

Magdeburg. Dr. W. Reinecke.

Stange, D. Carl. Der Gedankengang der „Kr. d. r. V.“ 2. erweiterte Aufl. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Stanges Leitfaden für die Lektüre der Vernunftkritik liegt uns in 2. Auflage vor. Dass zwischen der 1. und 2. Auflage kaum ein Jahr verronnen ist, beweist uns, dass das Schriftchen sich seinen bestimmten Leserkreis schnell erworben hat. Es ist aus Diktaten für akademische Übungen hervorgegangen und soll daher besonders den Studierenden als nützlicher Begleiter und Wegweiser durch Kants Kritik dienen. Demgemäss hat sich der Verfasser in eigener Kritik weise Beschränkung auferlegt und so eine Störung des Zusammenhanges, welche ein Übermass von Kritik herbeizuführen pflegt, glücklich vermieden. Dem Leitfaden ist nur zu wünschen, dass er auch fernerhin als willkommene Hilfe für das Verständnis Kantischer Philosophie namentlich bei Studierenden weitere Verbreitung finde.

Magdeburg. Dr. W. Reinecke.

Vorländer, Karl. Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Zweite Auflage. Mit Einleitungen sowie Personen- und Sachregister. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1905. Philosophische Bibliothek Bd. 46.

Die vorliegende Ausgabe umfasst in chronologischer Reihenfolge die 16 kleineren Schriften Kants zur Logik und Metaphysik. Sie sind in vier Gruppen von ungefähr gleichem Umfange und verwandtem Inhalte geordnet worden. In bezug auf den letzteren weicht die zweite von den übrigen insofern ab, als in ihr an die (vorkritischen) Schriften aus den Jahren 1766—1770 die beiden Aufsätze aus den 80er Jahren „Was ist Aufklärung?“ und „Was heisst: sich im Denken orientieren?“ angegliedert worden sind. Die Schrift „Über Philosophie überhaupt“, in ihrer bisher bekannten Gestalt, die Bearbeitung einer wegen ihrer Länge verworfenen Einleitung Kants zur „Kritik der Urteilskraft“ durch J. S. Beck, ist — durchaus wohlmotiviert — ausgeschieden worden. Dafür soll die von Dilthey in den Handschriften der Rostocker Universitätsbibliothek aufgefundene echte Schrift nach deren Veröffentlichung in der Nachlass-Abteilung der Akademieausgabe eventuell auch in die vorliegende Sammlung aufgenommen werden. — Die Grundsätze des Herausgebers in bezug auf Tendenz und Textbehandlung sind die gleichen, wie in seinen übrigen Kant-Ausgaben. (Vgl. hierzu die Besprechung seiner Prolegomenen-Ausgabe in dieser Zeitschrift.) Klar orientierende Einleitungen am Beginn und ausführliche mit Sorgfalt und Genauigkeit hergestellte Personen- und Sachregister am Ende der einzelnen Abteilungen dienen in hervorragender Weise den Zwecken des Lernens und Forschens. In bezug auf den Text sind für die Schriften der kritischen Periode die Originale, sowie die

ältesten Gesamtausgaben der Kleineren Schriften von Tieftrunk und die von Rosenkranz und Kehrbach verglichen worden. Die Textveränderungen des Herausgebers fallen vielfach mit denen der Akademieausgabe zusammen. Soweit dies nicht der Fall ist, sind sie in übersichtlicher Weise am Beginn der einzelnen Abteilungen verzeichnet worden. Überall dienen sie der Klärung des Verständnisses und der in erster Reihe von sachlichen Gesichtspunkten geleiteten Absicht des Herausgebers. — Seitenziffern anderer Ausgaben sind der Vorländerschen nicht beigegeben worden. So richtig dies in Hinblick auf die Ausgaben von Rosenkranz und Hartenstein ist, so sehr wird es sich empfehlen, bei einem allfälligen Neuabdruck die Paginierung der inzwischen wohl schon vollständig erschienenen Akademieausgabe zu verwerten. — In einer Vorbemerkung zur Einleitung der ersten Abteilung begründet der Herausgeber ausführlicher, weshalb er von einer Darstellung „der Entwickelungsgeschichte des vorkritischen Kant" abgesehen habe. Seiner Polemik gegen „die Ansicht, dass Kants Kritizismus nur aus der vorherigen Kenntnis seiner vorkritischen Schriften heraus zu verstehen sei" (XI), wird man im ganzen zustimmen können. Ob er die Berechtigung des systematischen Interesses an diesen Schriften — ein Einwand übrigens, mit dem der Herausgeber rechnet — nicht etwas unterschätzt, wäre m. E. immerhin zu erwägen. Vorländer hat ja gewiss nicht Unrecht: „Es ist gerade für den Kenner des Kritischen Systems psychologisch, ja wir möchten hinzufügen auch ästhetisch interessant, den späteren Kant sozusagen im Keime zu beobachten und den einzelnen kritischen Begriffen in ihrem etwaigen Entstehen (denn oft fehlen sie auch noch gänzlich) nachzuspüren". (XII.) Gerade der Kenner aber wird nicht umhin können, den hohen systematischen Wert mancher der vorkritischen Arbeiten Kants — ich erinnere hier nur an den „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" und an die kleine Schrift aus dem Jahre 1768 „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" — anzuerkennen.

Zur Erleichterung eingehenderer Studien über die Schriften der vorkritischen Periode dient ein die wichtigsten einschlägigen Arbeiten aufzählendes Litteraturverzeichnis. Sämtliche Einleitungen sind — um noch einmal darauf zurückzukommen — durch Übersichtlichkeit und Korrektheit der historischen, wie der sachlichen Darstellung ausgezeichnet. In bezug auf jene seien besonders hervorgehoben: die Einleitung zur Preisschrift vom Jahre 1763, zur Abhandlung über die Frage „Was heisst sich im Denken orientieren?", zur akademischen Preisschrift über „die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat" — mit den interessanten in R. Reickes „Losen Blättern" veröffentlichten Dispositionsskizzen Kants zu den Prolegomenen, zur Beantwortung der akademischen „Preisfrage" und der Anmerkung: „Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie" — endlich die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers zu den Streitschriften Kants gegen Joh. Georg Schlosser mit einem Exkurs über das Verhältnis Goethes und Schillers zu Kant. In sachlicher Beziehung sei besonders hingewiesen auf die Einleitung zur Dissertation vom Jahre 1770 und zur akademischen Preisschrift vom Jahre 1791, sowie zu den „Träumen eines Geistersehers". Für den „Streit der Fakultäten" konnte das Verzeichnis der Lesarten und die Bibliographischen Notizen der Akademieausgabe benutzt werden. — Die Übersetzung der beiden lateinischen Dissertationen von 1755 und 1770 ist von derjenigen Kirchmanns durchaus unabhängig. — Durch eine Zweiteilung des starken Bandes hätte die treffliche Ausgabe Vorländers an Handlichkeit wesentlich gewonnen. Sie wird bei einer Neuauflage umso weniger umgangen werden können, als ja eine solche aller Voraussicht nach um die Abhandlung „Über Philosophie überhaupt" vermehrt sein dürfte.

Ung. Altenburg. R. Hönigswald.

Vorländer, Karl. Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Vierte Auflage. Mit einer Einleitung, drei Beilagen sowie einem Personen- und Sachregister. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1905. Philosophische Bibliothek Bd. 40.

Die vorliegende Ausgabe der Prolegomenen reiht sich den bisherigen Kant-Ausgaben Vorländers — Kritik der reinen Vernunft (Halle, Hendel), Kritik der Urteilskraft, Religion innerhalb etc., Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik (Leipzig, Dürr) — würdig an. Gleich diesen ist auch jene von dem Bestreben geleitet, das Studium Kants durch eine mit aller kritischen Besonnenheit und philologischen Umsicht hergestellte, das Schwergewicht aber durchaus auf die sachliche Seite legende Reproduktion seiner Werke zu fördern. Diesem letzteren Zwecke dient ausser einer ausführlichen Einleitung des Herausgebers vor allem ein sorgfältig durchgearbeitetes Personen- und Sachregister. Hierzu kommen noch drei wertvolle Beilagen. Die eine umfasst eine Vorarbeit Kants zu seinen Prolegomenen (veröffentlicht von Arthur Warda in Bd. XXXVII der Altpreussischen Monatsschrift aus dem Nachlass von Kants Freund Scheffner), welche hier zum ersten Male in einer Ausgabe der Schrift erscheint. Sie ist der Abdruck der ersten der zwei von Kant eigenhändig beschriebenen Foliobogen aus jenem Nachlass mit Entwürfen zum Abschnitt: „Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht“ und enthält nicht nur wertvolle Anhaltspunkte für die Beurteilung der Arbeitsweise des Philosophen, sondern auch manchen, systematisch wichtigen, in den Prolegomenen selbst aber unbenutzt gebliebenen Gedanken. Der zweite Boden jener Ausarbeitungen, augenscheinlich die letzte Niederschrift Kants vor dem Druck, sind in den Anmerkungen der vorliegenden Ausgabe verwertet worden. — Die zweite Beilage bringt die bekannte Göttinger Recension der Kr. d. r. V., die dritte Garves Brief an Kant nach dem Erscheinen der Prolegomenen und Kants Antwort.

In Bezug auf den Text, welcher mit dem der bisherigen Ausgaben der Prolegomenen, vor allem der Original- und der Akademieausgabe verglichen worden ist, hat sich der Herausgeber im wesentlichen von dem richtigen Grundsatze Erdmanns leiten lassen: Kants Sprachgebrauch dem durchschnittlich herrschenden „so weit anzupassen, dass die Aufmerksamkeit der Leser durch die veraltete Darstellungsform des Autors vom Inhalte möglichst wenig abgelenkt wird.“ — Dem Umstande, dass die meist zitierte Ausgabe in Zukunft voraussichtlich die der Berliner Akademie sein wird, ist durch Beifügung der Seitenziffern dieser Ausgabe Rechnung getragen worden. — Von besonderer Bedeutung sind — gerade vom sachlichen Standpunkte aus betrachtet — zwei Momente: die Berücksichtigung der Vaihingerschen Blattversetzungshypothese, d. h. der Abdruck der fünf Absätze von S. 18^{32}—21^{28} der vorliegenden Ausgabe statt in § 4 in § 2 als dessen Abschluss und 37 ebenso vorsichtige, wie wohlbegründete Textänderungen, oder doch Vorschläge zu solchen. In der Liste der Textänderungen finden sich zwei s. Z. in Bd. V der „Kantstudien“ von Riehl vorgeschlagene, sowie eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen Natorps. Die in den Text aufgenommenen und die als diskutierbar bezeichneten Veränderungen erscheinen in deren Verzeichnis übersichtlich getrennt. — Von den Vorschlägen zu Textverbesserungen selbst seien nur einige erwähnt. Als sehr glücklich, weil dem Geiste des Kritizismus durchaus entsprechend, möchte ich z. B. den auf den ersten Satz des § 21 bezüglichen bezeichnen. „Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie auf reinen Verstandesbegriffen a priori beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urteilen überhaupt gehört und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen“ — heisst es hier bei Kant. Statt „zum Urteilen“ schlägt Vorländer nun vor — übrigens unter Berufung auf den nächsten Satz des Original-Textes zu setzen: „zu Urteilen“. Man wird ihm darin durchaus zustimmen können.

Alles im Texte der kritischen Hauptwerke Kants, was das psychologische Vorurteil — wie Riehl es genannt hat — in der Auffassung der Absicht der kritischen Philosophie zu befestigen geeignet ist, muss im Geiste dieser Philosophie durch den Vorschlag entsprechender Änderungen nach Möglichkeit paralysiert werden. Nur so kann es gelingen, dem eingewurzelten und durch manche popularisierende Interpretation immer mehr befestigten Irrglauben wirksam zu begegnen, Kant hätte es auf eine Art von Psychologie der „angeborenen" Begriffe abgesehen. — Begründet ist zweifellos auch der auf Anregung Natorps gemachte Vorschlag des Herausgebers, im Kantischen Satze aus dem § 25: „Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurteilen die Erkenntnis der Übereinstimmung und Verknüpfung: nicht sowohl der Erscheinungen untereinander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältnis zur Erfahrung überhaupt" die Worte „ihr Verhältnis" durch die Worte „im Verhältnis" zu ersetzen, so gewiss es das Problem der Kritik ist, zu erforschen, welche Verknüpfung von Erscheinungen den formalen Bedingungen der Erfahrung überhaupt genüge. — Im Beginne von § 51 soll es — im Sinne des Herausgebers — statt „transscendente Ideen" wohl richtig heissen „transscendentale Ideen". — In dem polemischen Abschnitt „Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht", dürfte anstatt „Streit wider die gemeine angenommene Sprache" mit Erdmann besser „Streit wider die gemeinangenommene Sprache" gesetzt werden.

Die 39 Seiten umfassende Einleitung des Herausgebers zerfällt in drei Teile, deren erster der Entstehungsgeschichte der Prolegomena gewidmet ist und in vier Kapiteln den „Plan des populären Auszuges", die „Göttinger Recension", die „Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse" und die „Vollendung der Prolegomena, ihr Erscheinen und ihre Wirkungen" behandelt. Den ersten drei Kapiteln sind entsprechende Litteraturangaben beigegeben. — In der Erdmann-Arnoldtschen Kontroverse ist der Standpunkt des Herausgebers unter teilweiser Anlehnung an Vaihinger und unter ausdrücklicher Betonung des Umstandes, „dass alle auf diesem Gebiete geäusserten Ansichten nur auf einen mehr oder minder grossen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen können" (XVI f.) im wesentlichen derjenige Erdmanns. Doch geht er einerseits über Erdmann hinaus, ohne darum andererseits die Anschauungen Arnoldts gänzlich abzulehnen. Mit Erdmann und gegen Arnoldt hält Vorländer an der Annahme eines engen Zusammenhanges zwischen dem Auszug Kants vom Jahre 1781 und den Prolegomenen, welche sich aus jenen „entwickelt" hätten, fest. Nur geht er, gestützt auf Kants eigene Äusserungen, noch weiter als Erdmann, indem er die Anschauung dieses Forschers, es sei zwischen einem kurzen Auszuge des Kantischen Hauptwerkes aus dem Jahre 1781 und jener populären Darstellung zu unterscheiden, deren Plan nach Erdmann parallel mit demjenigen des Auszuges in Kant entstanden sein sollte, ablehnt. Mit Recht betont er dabei, dass von einem „einfachen, sklavischen Auszug im gewöhnlichen Sinne des Wortes" bei Kant nicht wohl werde gesprochen werden können. Arnoldt gesteht der Herausgeber zu, dass Kants Brief an Garve immerhin zu Gunsten der Hypothese einer „neben den Prolegomenen hergehenden Erläuterungsschrift Kants verwertet werden könnte, ohne sich aber zu verhehlen, dass Kants Äusserungen im Ganzen doch zu allgemein sind, „als dass man bestimmte Schlüsse darauf bauen könnte". (XVIII.) — Bezüglich des Verhältnisses der Prolegomenen zur Göttinger Recension hält es Vorländer zum Mindesten für wahrscheinlich, dass Kant schon vor deren Erscheinen an den ersteren gearbeitet habe, für ebenso wahrscheinlich freilich, dass das Erscheinen der Recension Kants Plan modifiziert habe. Dennoch lehnt der Herausgeber die Ansicht Erdmanns, dass ein grosser Teil der jetzigen Schrift aus nachträglich durch die Recension veranlassten „Zusätzen und Einschaltungen bestehe" (XIX), an der Hand von Äusserungen Kants selbst ab, ohne aber den nicht unerheblichen „methodologischen und di-

daktischen Wert einer „Scheidung der erläuternden und polemischen Zusätze von dem eigentlichen ‚Auszug'" in Frage zu stellen. (XIX.)

In Hinblick auf die allgemeinste Tendenz der vorliegenden Prolegomenenausgabe ist zweifellos derjenige Teil der Einleitung als der wichtigste zu bezeichnen, welcher sich die Wiedergabe des Gedankenganges der Schrift zur Aufgabe gemacht hat. Er zeichnet sich durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung aus. Das Verständnis der systematischen Stellung und des Problems der kritischen Philosophie überhaupt wäre u. E. durch etwas grössere Ausführlichkeit an einigen Stellen dennoch nicht unwesentlich gefördert worden. Vorländer hat sicherlich recht: „Den Nutzen, ja die Unentbehrlichkeit des Kausalbegriffes für die Naturwissenschaft hatte auch Hume nicht bestritten, nur seinen apriorischen Ursprung." (XXIV.) Dieser Satz ist richtig, aber für das Verständnis der erkenntnistheoretischen Leistung Humes nicht ausreichend. Hume erkannte auch, dass es für den Begriff der Ursache an einer „Impression" fehle. Dass er jenen Begriff trotzdem festhielt, ja ihn für die Grundlage aller Erfahrung hielt, trennt die Lehre Humes von jedem konsequenten Empirismus. — Den Bahnen Lockes folgend, hat Hume die Kausalrelation als ein Produkt der Aktivität des Intellektes, als eine an dem Wahrnehmungsmaterial der Erfahrung sich bethätigende formale Funktion des Geistes bestimmt. Das sichert dem Philosophen seine Stellung innerhalb des Kritizismus und begründet zugleich unseren Einwand gegen die Darstellung Vorländers. Dass Kausalität, genauer gesagt die Notwendigkeit in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen weder aus Begriffen zu beweisen, noch durch die Sinne zu erfahren, sondern nur das Prädikat einer gewissen Ordnung von Eindrücken sei, lehrt auch Kant. Worin dieser in Bezug auf das Kausalproblem über Hume hinausgeht, ist dies: gezeigt zu haben, dass jene Ordnung nicht — wie Hume lehrte — als Ausdruck einer logisch unanalysierbaren psychophysiologischen Einrichtung, von subjektiver, sondern von objektiver Gültigkeit sein müsse, so gewiss sie das auf Erscheinungen von Dingen angewandte Formalgesetz des hypothetischen Urteils enthält, der Beweis also, dass Kausalität notwendig gilt, ohne doch analytisch demonstrierbar zu sein, ein Beweis, den Kant im Rahmen der Ableitung aller Elementarbegriffe der Erfahrnng aus einem einzigen Prinzipe geführt hat. — Auch hat Vorländer sicherlich recht, wenn er erklärt, in den Sätzen der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft sei nach Kant reine synthetische Erkenntnis apriori wirklich; wir haben also nur zu fragen: wie, nicht ob sie möglich sei. (XXIV.) Allein, vielleicht wäre im Anschluss daran einem verbreiteten Irrtum zweckmässig zu begegnen gewesen, der zugleich einem oft wiederholten Schein-Einwand gegen die Position des Kritizismus zur Grundlage dient. Kant habe — so sagt man — streng allgemeine und dennoch synthetische Erkenntnis dogmatisch vorausgesetzt und aus dem thatsächlichen Stattfinden einer solchen Erkenntnis kurzweg auf deren Apriorität geschlossen. Man übersieht — und dies wäre hier vielleicht zweckmässig hervorzuheben gewesen —, dass es Kants Ziel war, eben jene angebliche Voraussetzung zu begründen. Sein Problem besteht in der Rechtfertigung jener Voraussetzung. Dass es in der Mathematik und in der reinen Naturwissenschaft synthetische und dennoch apriorische Erkenntnis gebe, dass es eine solche Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung geben müsse, hat Kant freilich subjektiv angenommen, aber auch objektiv bewiesen. Die Antwort auf die Frage, wie synthetische Urteile apriori möglich sind, enthält eben zugleich auch den Beweis dafür, dass und inwiefern — nämlich nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung — sie möglich sind.

Den Wert der Vorländerschen Prolegomenenausgabe als solcher berühren diese Erwägungen natürlich nicht. Sie sollten nur darthun, nach welcher Richtung die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers, ohne wesentliche Vermehrung ihres Umfanges für den Fall eines Neudruckes

der Schrift, unseres Erachtens ergänzt werden könnten. Sie selber dient in der ihr vom Herausgeber gegebenen Gestalt — wie wir zusammenfassend noch einmal erklären wollen — in trefflichster Weise den Zwecken, welche er sich als hervorragender Kenner der kritischen Philosophie gesetzt hat.

Ung. Altenburg. R. Hönigswald.

Goldschmidt, L. Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kant-Ausgabe der k. preuss. Akad. d. Wissenschaften. Ein Protest. Gotha 1905. (104 S.)

Die Schrift zeigt alle Vorzüge und Fehler der Goldschmidtschen Schreibweise in hohem Grade. Jedermann wird mit Vergnügen die äusserst klaren und in wahrhaft Kantischem Geist gehaltenen Darlegungen über den Gegensatz des Wissens, Meinens und Glaubens lesen und in dieser Hinsicht wird Niemand das Buch ohne Anregung und Belehrung aus der Hand legen. Daneben aber tritt die Masslosigkeit des Verfassers in polemischer Absicht fast noch mehr hervor, als in seinen früheren Veröffentlichungen; endet er doch mit einem regelrechten Verdammungsurteil über die von der Akademie der Wissenschaften veranstaltete Kantausgabe und mit einem Appell an die Akademie, der „mindestens" die Entfernung des litterarischen Apparats der Ausgabe fordert.

Die Schrift enthält zwei Aufsätze, die durch die gemeinsame polemische Richtung zur Einheit verbunden sind: „Kants Privatmeinungen über das Jenseits" (S. 3—60) und „Die Kant-Ausgabe der k. pr. Akad. d. Wissensch." (S. 61—104).

Der erstgenannte Aufsatz ist veranlasst durch eine Erdmannsche Korrektur in seiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Akad.-Ausg, Bd. 3, S. 509). Im dritten Abschnitt des ersten Hauptstücks der Methodenlehre spricht Kant von der „transscendentalen Hypothese", deren man sich bedienen könne, um den trostlosen Konsequenzen einer deterministisch-materialistischen Weltanschauung zu begegnen: „Dass alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, . . . dass dieses Leben nichts als eine blosse Erscheinung . . . und die ganze Sinnenwelt ein blosses Bild sei, welches . . . wie ein Traum an sich keine objektive Realität habe; dass, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden u. s. w." Am Schluss des Paragraphen heisst es dann mit Rücksicht hierauf: „Die gedachten Hypothesen aber sind nur problemathische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden. „Hartenstein glaubte die Stelle verbessern zu müssen, indem er an Stelle des „keine" vielmehr „reine" Privatmeinungen setzte und Erdmann ist ihm in dieser Veränderung gefolgt. G. hatte gegen die Veränderung schon Protest erhoben in seinem Aufsatz „Zum Ende der Kant-Philologie", er begründet seine Ansicht vom Sinn der Stelle noch ausführlicher in vorliegender Schrift. Die Interpretation, die er von der Stelle giebt, ist kurz folgende. Kant polemisiert gegen die dogmatische Leugnung der Existenz einer jenseitigen Welt, gegen die Behauptung, dass der Gedanke einer solchen Welt unmöglich sei. Und um seiner Kritik dieses negativen Dogmatismus mehr Anschaulichkeit zu geben, entwickelt er die oben erwähnte Idee einer übersinnlichen Natur der Menschenseele u. s. f. und zeigt, dass dies in der That mögliche, d. h. solche Gedanken sind, die weder sich selbst widersprechend sind, noch mit den Grundsätzen rechtverstandener Empirie im Widerstreit stehen. Dann fügt er aber ausdrücklich hinzu: diese Ideen seien nicht seine Privatmeinungen hierüber, die er sich auf Grund irgendwelcher subjektiver Gründe gebildet habe, und will damit sagen, dass er sie nur aufgestellt habe als Exempel, um an ihnen das Unzutreffende jenes negativen Dogmatismus zu demonstrieren. — Mir scheint in der That, dass bei vor-

urteilsfreier Prüfung sich aus den voraufgehenden und nachfolgenden Sätzen die Richtigkeit der Goldschmidtschen Auslegung ergiebt. Man wird daher mit G. die Aufnahme der Korrektur in die Akademie-Ausgabe entschieden bedauern müssen.

In Bezug auf den zweiten Aufsatz ist Goldschmidt unstreitig zweierlei zuzugeben: Einmal, dass namentlich die „sachlichen Erläuterungen" Erdmanns vielfach schweren Bedenken unterliegen, insofern sie wohl von einer bestimmten Auffassung der Kritik ausgehen mögen, aber in dieser Form und an dieser Stelle oft unklar wirken und sachlich recht anfechtbar sind. Und zweitens, dass in der Aufzählung der Korrekturen im Lesartenverzeichnis mit einer gewissen Willkür vorgegangen worden ist. Hätten einige, als bedeutungslos, sicher fortbleiben können, so hätte eine Korrektur, wie die von Goldschmidt vorgeschlagene Änderung des „begleitet" in „abgeleitet" in dem bekannten Satz „Ich nenne sie . . . die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andern muss begleiten können . . ., von keiner weiter begleitet werden kann" entschieden Erwähnung verdient, wenn ich auch ihre Aufnahme in den Text nicht direkt befürworten möchte.

An andern Stellen schiesst Goldschmidt in seinem Eifer entschieden über das Ziel hinaus. So wenn er sich heftig darüber aufregt, dass Höfler in einer Anmerkung zu den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" konstatiert, dass ein Teil der Naturforscher sich von der mechanistischen Naturerklärung loszumachen strebt, und dagegen mit der Frage antwortet, von welchem Menschen, der einen Schlag gefühlt, einen Ton gehört, ein Licht gesehen habe, bestritten werden könne, dass die äusseren Sinne mechanisch affiziert werden. Man könnte G. hier sogar — horribile dictu! — einen Widerspruch gegen Kantische Grundprinzipien vorwerfen, bezw. gegen den von Kant übernommenen Grundsatz Humes, dass sich durch die reine Betrachtung der Qualität eines a und b gar nichts darüber ausmachen lässt, was für ein a Ursache eines b sein kann. G. befindet sich aber auch in der That mit seiner rhetorischen Frage im Gegensatz zu namhaften Naturforschern moderner Zeit, die den keineswegs aussichtslosen Versuch gemacht haben, an Stelle der mechanischen andere z. B. die elektromagnetischen Vorgänge als Erklärungsgrundlage zu benutzen. Und es ist sicherlich nicht im Kantischen Geist gesprochen, wenn man Bemühungen, die im Rahmen einer ernsten Naturwissenschaft gehalten sind, aus dogmatischem Vorurteil ein Veto zurufen will.

München. v. Aster.

Drews, Arthur. Nietzsches Philosophie. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1904. (X u. 561 S.)

Während die seitherigen Darsteller Nietzsches vorwiegend die letzte Hauptperiode seiner Entwickelung berücksichtigten, will Drews auch den beiden vorangehenden, besonders der mittleren, der des Übergangs von der positivistischen zur neuen eigenen Anschauungsart, die gebührende Berücksichtigung angedeihen lassen. So soll diese Gesamtdarstellung „Die Grundgedanken der sämtlichen Schriften Nietzsches und zwar jeweils in systematischer Anordnung herausstellen, ihren Zusammenhang sowohl untereinander, wie mit der Persönlichkeit des Denkers und dessen Erlebnissen aufzeigen."

Man wird sagen dürfen, dass der Verfasser mit Gewissenhaftigkeit und Sachkenntnis der Aufgabe, die er sich gestellt hat, nachgekommen ist. Für die Biographie konnte der Schlussband der Lebensbeschreibung Nitzsches von seiner Schwester nicht mehr benutzt werden; so tritt das Biographische in der Darstellung der späteren Lebensjahre etwas sehr zurück.

An Mitteilungen aus den Werken Nietzsches, die doch bei den Lesern eines so umfangreichen Buches über Nietzsche im allgemeinen als

bekannt vorausgesetzt werden dürften, ist dagegen öfter des Guten zu viel gethan.

Die Kritik, die an den Anschauungen Nietzsches geübt wird, ist teils eine immanente — und hier finden sich oft recht treffende Bemerkungen — teils eine äussere vom Standpunkt der Hartmann-Drewsschen Philosophie. Diesen kritischen Auseinandersetzungen wird man oft nicht in gleichem Masse beistimmen können; ja, sie werden für den, der nicht Drews' Werk über das „Ich als Grundproblem der Metaphysik" kennt, bisweilen vielleicht gar nicht recht verständlich sein.

Es hat überhaupt auf das ganze Buch keinen günstigen Einfluss geübt, dass die Tendenz des Verfassers darauf hinausgeht, die Unhaltbarkeit der Philosophie Nietzsches und die Trefflichkeit der eigenen darzuthun. Zu einer Behandlung, die vor allem auch ein tieferes Verständnis des Philosophen, und nicht bloss seiner Schriften vermitteln will, gehört m. E. ein näheres Verhältnis zu der Persönlichkeit und der inneren Entwickelung des Philosophen selbst. Man muss einmal innerlich von ihm gepackt worden sein, warm für ihn empfunden eine tiefe Verwandtschaft mit dem eigenen Wesen verspürt haben. Von alledem ist in Drews' Darstellung wenig zu merken.

So erklärt es sich wohl auch, dass er jene geschmack- und herzlose Mode mitmacht, in Nietzsches Schriften möglichst nach „Pathologischem" zu spüren. Da werden — nach dem Rezept von Möbius — in Stellen von grösster rhetorischer Kraft und höchstem poetischen Schwung Symptome von „Grössenwahn", „Manie", „Gedankenflucht" u. a. mit einem übel angebrachten Eifer aufzuweisen gesucht.

Das hängt aber wohl auch damit zusammen, dass Drews dem „Künstler" in Nietzsche durchaus nicht gerecht wird. Statt aller Belege hierfür diene ein Beispiel, das für sich eine deutliche, allzudeutliche Sprache redet. Nietzsche sieht in seinen „Antichrist" einmal „eine Möglichkeit" vor sich „von einen vollkommen überirdischen Zauber und Farbenreiz" . . . „ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, dass alle Gottheiten des Olymps einen Anlass zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst . . ."

„Natürlich," erklärt Drews — Riehl und Möbius, die ihm in der Bemängelung der Stelle vorangegangen sind, womöglich noch überbietend —, „ist jene ganze historische Möglichkeit . . . nur das Wahngebilde eines Geisteskranken. Man kann sich an der Geschichte nicht ärger vergreifen, als es Nietzsche in seiner Phantasie eines Cesare Borgia als Papst gethan hat. Denn erstens hatte Cesare niemals Aussicht Papst zu werden . . . sodann . . . und endlich . . ."

Ich denke, über die historische Gelehrsamkeit, die hier ausgekramt wird, könnten die Gottheiten des Olymp auch einigen Anlass zur Heiterkeit haben. Wie Nietzsche die Stelle gemeint hat, lässt sich am kürzesten in seinen eigenen Worten sagen, die er an Brandes am 20. 11. 88 schreibt: „Cesare Borgia als Papst — das wäre der Sinn der Renaissance, ihr eigentliches Symbol "

Giessen. A. Messer.

Siebert, Otto. Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit. 2. vermehrte u. verbesserte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905. (X u. 598 S)

Im Buche Koheleth, Kap. 12, v. 12 steht geschrieben: „Viel Büchermachens ist kein Ende". Ich weiss nicht, ob Herr Pastor Siebert der Meinung ist, dass mit diesem Wort der Auftrag gegeben ist, wir sollten, ein jeder an seinem Teile, viel Bücher machen. Ich selbst fasse die Stelle anders auf, habe jedoch nicht gerade den Wunsch, mit Herrn Pastor Siebert darüber in Diskussion zu treten.

Ich habe im vorletzten Heft der KSt. einen Abriss der Geschichte der Philosophie besprochen, als dessen Verfasser sich zu bezeichnen Pastor

Siebert den Mut gefunden hat. Ich habe mich damals genötigt gesehen, darauf hinzuweisen, dass bereits der ersten Auflage seiner „Gesch. d. neuer. deutsch. Philos. seit Hegel“ eine unerlaubt weitgehende Benützung des Überwegschen Grundrisses zum Vorwurf gemacht worden war. Jetzt liegt dieses Buch in 2. „vermehrter und verbesserter“ Auflage vor. Es wäre nun erfreulich, wenn sich konstatieren liesse, dass der Verfasser die höchst nötigen Verbesserungen an seiner eigenen Arbeitsweise vorgenommen hätte. Indessen ist davon nichts zu spüren. Er scheut sich nicht einmal, sein unsittliches Verhältnis zu Überweg vor der Öffentlichkeit fortzusetzen. Man vergleiche z. B., wie Brentano in den beiden Werken dargestellt wird: man entdeckt sofort, dass Siebert keine Zeile von Brentano gelesen haben kann; denn alles, was er giebt, stammt aus Überweg; nur hat der „Verfasser“ beträchtlich gekürzt und dabei den entscheidend wichtigen Passus über die Existentialsätze, dessen Bedeutung ihm natürlich nicht bekannt sein konnte, weggelassen. Ich gebe, um Sieberts Schreib-Lese-Methode zu veranschaulichen, diejenigen Sätze und Wendungen aus Überweg, die von Siebert verwertet worden sind, und stelle Sieberts Referat über Brentanos Lehre in extenso daneben:

Überweg-Heinze:

Psychologie ist nach Brentano die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen; die innere Wahrnehmung ... ist die erste Quelle für sie. ... Die psychischen Phänomene ... zerfallen in die Klasse der Vorstellungen, die der Urteile und in die der Gemütsbewegungen (Liebe, Interesse und Hass) ..., so dass bejahendes und verneinendes die beiden einzigen Arten des Urteils sind ... Freilich hat alles Urteilen unleugbar ein Vorstellen zur Voraussetzung, aber jeder Gegenstand, über den geurteilt wird, kommt in doppelter Weise zum Bewusstsein: als vorgestellt und als anerkannt oder geleugnet ... So soll die aristotelische Logik beseitigt sein, und eine neue an ihre Stelle treten. Die Verkennung des Wesens der Urteile hat nach Brentano nicht nur auf logischem Gebiete, sondern auch auf psychologischem und metaphysischem Verwirrung angerichtet.

Siebert:

Brentano bezeichnet die Psychologie als die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen. Ihr Fundament ist die innere Wahrnehmung. Die psychischen Erscheinungen reduzieren sich auf Urteile, Vorstellungen und Gemütsbewegungen. Die Urteile sind entweder bejahende oder verneinende, eine dritte Art giebt es nicht. Die Vorstellungen bilden zwar die Voraussetzung der Urteile, stehen aber sonst denselben nur zur Seite, so dass jeder Gegenstand, über den geurteilt wird, in doppelter Weise zum Bewusstsein kommt, einerseits als vorgestellt, andrerseits als beurteilt, d. h. als anerkannt oder verworfen. Die Gemütsbewegungen sind Liebe, Interesse und Hass. Die Verkennung des Wesens der Urteile ist die Ursache aller Verwirrung auf logischem, psychologischem und metaphysischem Gebiet, so dass es die Aufgabe der Philosophie ist, die alte (aristotelische) Logik zu beseitigen und eine neue an ihre Stelle zu setzen.

Man sieht: die eigene Geistesthat des „Verfassers“ ist nicht eben bewunderungswürdig. Abgesehen von dem Wörtchen „aller“ in ihrem letzten Satz enthält die Darstellung nichts, was nicht Plagiat wäre. Und obendrein ist es ein ungeschicktes, verständnisloses Plagiat, aus dem niemand eine Belehrung holen kann.

Und neben diesem Sachverhalt betrachte man die Selbstbeweihräucherung, die sich der „Verfasser“ im Vorwort leistet. Die „überwiegend grössere Zahl der Besprechungen, welche die erste Auflage erfuhr,“ sei für den „Verfasser“ sehr ermutigend gewesen. „Es hat freilich dabei auch nicht an Ausstellungen und Bedenken gefehlt, wie es bei einem Buche nicht anders erwartet werden konnte, das einen ganz neuen Weg einschlug und zum ersten Mal die neuste Zeit und unmittelbare Gegenwart zum Gegenstand der Betrachtung machte“ (V). Das ist die Quittung, die der Grundriss von Überweg-Heinze erhält! Irgend welche, wenn auch noch

so zarte Andeutung der Abhängigkeit von diesem Buch habe ich bei Siebert vergeblich gesucht.

Weiter erfahren wir noch im Vorwort, dass die neuesten Forschungen berücksichtigt seien. Ich war schon, bevor ich das Buch zu Gesicht bekommen hatte, darauf aufmerksam gemacht worden, was für eine Bewandtnis es damit hat. So konnte ich folgende Phrase aus der Einleitung zum 7. Kapitel — es behandelt „die philosophischen Einzeldisziplinen" — sogleich in ihrer eigentlichen Bedeutung geniessen: „Wir lehnen uns dabei an das lehrreiche Werk *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts* an, welches W. Windelband als Festschrift für Kuno Fischer mit anderen Forschern kürzlich herausgab" (540|1). Wer aber wird, wenn er Siebert noch nicht kennt, hiernach vermuten, dass die Darlegungen dieses Kapitels einfach abgeschrieben sind, und zwar ohne dass die Autoren der einzelnen Abteilungen jenes Sammelwerks genannt werden?! Die Mühe, die sich der „Verfasser" beim Abschreiben gegeben hat, ist allerdings bald grösser, bald geringer gewesen. Was er z. B. über Philosophie der Geschichte mitteilt (560 f.), ist in einem Zuge wörtlich abgeschrieben aus Rickerts Beitrag S. 53 f. Sehr schwer gemacht hat sich der „Verfasser" jedoch die Arbeit bei dem Abschnitt über die Ethik (542 f.). Hier muss man die Originalstellen bei Bauch auf den Seiten 56, 60, 61, 63, 65 f., 74, 93—96, 98—100 zusammensuchen. Bequemer ist es bei der Rechtsphilosophie (546 f.): hierzu finden sich die Vorlagen bei Lask Seite 1, 13, 15, 25. Aus „trostlos" (bei Lask S. 1) ist einmal „hoffnungslos" geworden — sonst ist alles in wörtlicher Übereinstimmung. Lasks Name aber ist in Sieberts Buche an keiner Stelle genannt.

Aber sich selber hat Siebert genannt und — freilich nur sehr äusserlich — charakterisiert (490 f.)! Und zwar hat er die Unverfrorenheit, sich in einem Kapitel zu präsentieren, das die Überschrift trägt: „Rudolf Eucken und seine Gesinnungsgenossen"!

Nach dem Gesagten kann es kaum mehr interessieren, wenn ich hinzufüge, dass das ganze Buch schluderig gemacht ist. So wird z. B. sowohl im Text wie im Register aus Frege „Freye". Ungenauigkeiten solcher und ähnlicher Art ziehen sich in unübersehbarer Fülle durch die ganze Arbeit. Die biographischen Angaben über noch lebende Autoren sind in der Regel falsch oder doch längst antiquiert. Dass die sachlichen Ausführungen nicht genügen, habe ich schon oben erwähnt: kurz, auch wenn man das Moralische bei Seite setzen will, bleibt es dabei, dass Sieberts Buch schlecht ist.

Allein ich denke nicht daran, das Moralische bei Seite zu lassen. In meiner Rezension des Siebertschen Abrisses der Geschichte der Philosophie habe ich die Frage gestellt, warum dieser „Verfasser" überhaupt Bücher schreibt, die sich den Anschein wissenschaftlicher Selbständigkeit geben. Ich will die Frage hier nicht wiederholen, aber ich will dem „Verfasser" einen Rat geben: Es muss ihm doch in der Seele wehe thun, wenn ihm seine Verleger Honorar schicken für Opera, die einen derartigen Ursprung haben. Und ob ich zwar in meinen beiden Rezensionen scharf mit ihm verfahren bin, so jammert mich dennoch sein, und darum sag ich ihm gern, wie er jene Seelenschmerzen wird lindern können: er möge die noch nicht verkauften Exemplare seines „Abrisses" und seiner „Geschichte seit Hegel" selbst kaufen und sie einstampfen lassen.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Selbstanzeigen.

Meinong, A., Professor an der Universität Graz. Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. Berlin, J. Springer 1906. (Heft 6 der „Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaft", herausgegeben von F. Poske, A. Höfler, E. Grimsehl) 113 S. Gr. 8°.

Ohne das Erfahrungsproblem speziell im Kantischen Sinne aufzurollen, handelt die Schrift „von Erkenntnisthatsachen . . ., die bei Untersuchung dessen, was beim Erkennen vorgeht, meist im Hintergrunde bleiben. Zumal unter dem mehr traditionellen als bezeichnenden Namen ‚induktive Logik' hat man Operationen betrachtet, die man ganz wohl als Verarbeitung des durch die Erfahrung dargebotenen Wissens zusammenfassen kann. Das zu Bearbeitende selbst aber, eben die Erfahrung, mochte leicht für eine besondere Untersuchung zu einfach und zu durchsichtig scheinen. Aber ist es schon an sich klar, dass keine Theorie es unterlassen darf, bis auf die letzten ihr zugänglichen Thatsachen zurückzugreifen, so kann man sich im Besonderen leicht genug davon überzeugen, dass ein richtiges Erfassen dessen, was allem Erfahrungswissen als solchem zu Grunde liegt, nicht nur für die Theorie, sondern auch für die Praxis des Erkennens von Belang ist. Vielleicht führen aber die gegenwärtigen Darlegungen auch zu der Überzeugung, dass speziell auf Wege und Ziele naturwissenschaftlicher Forschung durch Aufhellung der empirischen Erkenntnisgrundlagen nicht unwillkommenes Licht fällt. Meine Darlegungen richten sich eher an den naturwissenschaftlichen als an den philosophischen Fachmann, obwohl sie auch diesem nicht nur Bekanntes bringen möchten" (Vorwort, S. 3).

Inhalt und Hauptergebnisse der 25 Paragraphen sind S. 110 ff. in folgender Weise zusammengefasst:

1. Dem empirischen Wissen steht ein von der Erfahrung unabhängiges, in diesem Sinne apriorisch zu nennendes Wissen zur Seite. Die Unabhängigkeit, die es charakterisiert, betrifft nicht die Vorstellung, sondern das Urteil. Apriorische Erkenntnisse sind in der Natur ihrer Gegenstände begründet, haben Evidenz für Gewissheit und gelten mit Notwendigkeit ohne Rücksicht darauf, ob ihre Objekte existieren oder nicht. Apriorität hat mit Angeborenheit nichts zu thun und verträgt sich bestens mit Entwickelung und Fortschreiten der menschlichen Intelligenz.

2. Erfahrung im eigentlichen Sinne oder unmittelbare Erfahrung fällt mit Wahrnehmung zusammen. 3. Diese ist nicht bloss Vorstellung, sondern vor allem Urteil. 4 Alle Wahrnehmungen sind, obwohl der sprachliche Ausdruck dies oft in unvermeidlicher Weise verdunkelt, Existenzurteile, und zwar solche mit positivem Objektiv. 5. Ihre Objekte sind real; sie sind zunächst Dinge, nicht blosse Eigenschaften; alles Wahrgenommene ist gegenwärtig. 6. Konstitutiv für alles Wahrnehmen ist ausserdem, nicht so sehr dass es vom Wahrgenommenen verursacht, als dass es Erkennen ist, d. h. Evidenz hat. Diese ist unmittelbar, doch fehlt ihr die Notwendigkeit.

7. Die Frage, wann Aspekte, d. i. Scheinwahrnehmungen, für wirkliche Wahrnehmungen gelten dürfen, verlangt Untersuchung namentlich hinsichtlich der beteiligten Objekte. 8. Dieselbe führt im ganzen Bereiche äusserer Wirklichkeit zunächst zu negativen Ergebnissen: die sogenannten primären Qualitäten sind nicht minder subjektiv als die sogenannten sekundären.

9. Dagegen wird den inneren Aspekten durch das Prinzip von der Evidenz der inneren Wahrnehmung eine Ausnahmestellung zugeschrieben. Apriorische und viele empirische Einwendungen gegen dieses Prinzip sind zu widerlegen; aber mit Unrecht würde allen Urteilen über inneres Geschehen Evidenz beigemessen. Gleichwohl giebt es innere Wahrnehmung.

10. Die günstigsten Bedingungen, innerlich wahrgenommen zu werden, bieten „bloss in der Vorstellung existierende", besser pseudoexistierende, reale, zunächst physische Objekte. 11. Was hier wirklich existiert, sind einwärts gewendete Inhalte. 12. Innere Totalerlebnisse, innere Akte und ideale Pseudoobjekte machen die drei übrigen Hauptgruppen des innerlich Wahrnehmbaren aus. 13. Die Forderung strenger Gleichzeitigkeit des Wahrnehmens mit dem Wahrgenommenen ist selbst für innere Wahrnehmung unerfüllbar; Zusammentreffen in einem Gegenwärtigkeitspunkte, resp. einer Gegenwärtigkeitslinie muss genügen. 14. Das Normalverhältnis zwischen einer Wirklichkeit und ihrer (inneren) Wahrnehmung ist also unmittelbare Aufeinanderfolge. Die Evidenz der inneren Wahrnehmung ist, gleich der des Gedächtnisses, blosse Vermutungsevidenz, die nur an der Gegenwärtigkeitsgrenze die Gewissheitsgrenze erreicht. 15. Die Einwärtswendung, auf die alle innere Wahrnehmung zurückgeht, betrifft nur bei Pseudoexistenzen die Inhalte, sonst die wahrgenommenen Objekte selbst als Quasiinhalte. 16. Bei Entfernung von der Gegenwärtigkeitsgrenze tritt, wie in der Erinnerung, ein auswärts gewendetes Phantasieerlebnis an Stelle des einwärts gewendeten Ernsterlebnisses; Vorstellungen innerer Erlebnisse scheinen sonach nirgends vorzukommen.

17. Zeigt sich das Wahrnehmungsideal bei den inneren Aspekten doch nur mehr oder weniger unvollkommen verwirklicht, so eröffnet dies die Aussicht, auch den äusseren Aspekten trotz ihrer Mängel nicht jeden Wahrnehmungscharakter absprechen zu müssen. Praktisch sind wir hieran besonders durch unser Verhältnis zur Aussenwelt interessiert, die sich vorgängig weder als unmöglich noch als unerkennbar ablehnen, auch nicht in blosse Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsmöglichkeiten auflösen lässt. Im Kausalschluss wäre, was die Erkenntnis der Aussenwelt anlangt, ein Ersatz für äussere Wahrnehmung nicht zu suchen. 18. Mit dem Vertrauen auf unsere Sinne steht und fällt also im wesentlichen unsere Überzeugung von der Existenz einer äusseren Wirklichkeit. Die praktische Unerschütterlichkeit dieser Überzeugung verbürgt die Berechtigung jenes Vertrauens. Damit sind die vielen Irrtümer auf Grund äusserer Aspekte verträglich, wenn es sich auch hier nicht um Evidenz für Gewissheit, sondern, wie beim Gedächtnis und dessen Täuschungen, um Vermutungsevidenz handelt. Insofern giebt es auch eine äussere Wahrnehmung. 19. Sie bietet sehr gute Vermutungsevidenz für die Existenz von Dingen, sehr schlechte für die Existenz der erscheinenden Eigenschaften. Diese heissen aber phänomenal, weil auch gute Evidenz dafür besteht, dass die Dinge noumenale Eigenschaften haben, von denen dieselben Vergleichungsrelationen gelten wie von den phänomenalen. 20. In der Übertragbarkeit dieser Relationen verrät sich, dass die äusseren Aspekte phänomenaler Eigenschaften ungenaue oder Halbwahrnehmungen sind. 21. Die Subjektivität der Vorstellungsproduktion thut der Anwendbarkeit idealer Superiora auf die „Dinge an sich" keinen Eintrag. 22. Die natürliche Prärogative der Verschiedenheit vor der Gleichheit bewährt sich auch bei der Übertragung, doch nur unter Voraussetzung der eigentlich für alle Übertragung erforderlichen Gleichheit des Wahrnehmungsforums. 23. Übertragbar ist auch die Zahl. Andere Komplexe, wie Gestalt und Bewegung, sind gleichsam Phänomene höherer Ordnung. Auch der Notwendigkeits- und der Kausalgedanke ist auf Noumena anwendbar. 24. Die Phänomene selbst können besser und schlechter sein. Empirische Wissenschaft hat die besten Phänomene aufzusuchen oder selbst zu erfinden. Die Phänomene sind die gegenständlichen Surrogate für die meisten intellektuellen Operationen in betreff äusserer Wirklichkeit. 25. Die Leistung der äusseren (Halb-) Wahrnehmung ist auch deshalb durch keinen Kausalschluss zu ersetzen, weil dieser ebenso auf zu nahe als auf zu ferne Ursachen führen könnte.

Graz. A. Meinong.

Messer, A., Professor Dr. Kant in v. Grotthuss' „Büchern der Weisheit und Schönheit". Mit Einleitung. 2 Bde. Verlag von Greiner & Pfeiffer, Stuttgart 1904/5.

Das erste Bändchen enthält die „Kritik der reinen Vernunft" in stark verkürzter Gestalt. Es sind aber nicht nur einzelne „Aussprüche" und zusammenhanglos „ausgewählte Abschnitte" wiedergegeben, sondern es ist die äussere Gliederung und der Gedankenaufbau des Ganzen erhalten und da, wo grössere Auslassungen dies nötig machten, ist der Zusammenhang durch gedrängte Inhaltsangaben hergestellt. Auch sind einige besonders wertvolle Abschnitte der Prolegomena an passendem Ort eingefügt.

Das zweite Bändchen enthält Kants Ethik und Religionsphilosophie. Zur Darstellung der Ethik ist Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die „Kritik der praktischen Vernunft" zu einem Ganzen zusammengeschlossen. Dass dabei die etwas gar künstliche Form und Anordnung des letzteren Werkes aufgegeben werden musste, dürfte dem Verständnis und der Würdigung des Inhalts nur zu gute gekommen sein.

Den Schluss des Bändchens bildet die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" unter Wahrung der Kantischen Einleitung, aber mit starken Kürzungen.

Da die Sammlung, der die Ausgabe angehört, sich an weitere Kreise wendet, so war der Herausgeber darauf bedacht, auch im einzelnen das Verständnis des Textes möglichst zu erleichtern. Deshalb wurde Orthographie und Interpunktion modernisiert; für den heutigen Leser nicht mehr recht verständliche Ausdrücke durch gebräuchlichere ersetzt oder durch Beifügungen erklärt; umfangreichere und schwer übersehbare Perioden wurden aufgelöst; endlich ist auch in den „Einleitungen" darauf Rücksicht genommen, die wichtigsten der vorkommenden philosophischen Termini zu erläutern.

Giessen. A. Messer.

Dilles, Ludwig, Dr. Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. II. Teil. Die Urfaktoren des Daseins und das letzte Weltprinzip. Grundlinien der Ethik. Frommanns Verlag, Stuttgart 1906. (250 S.)

Alles Forschen nach dem wahren Wesen der Welt muss von der Urthatsache ausgehen! Jede unserer Empfindungen macht unleugbar ein wirkliches, wenn auch noch so kleines Stück des Weltganzen aus.

Nun hängt alles von der Frage ab, ob dieser uns bekannte Bruchteil des Weltganzen sichere Hinweise auf etwaige Nachbarrealitäten bei sich führt. Das heisst: ob, absolut genommen, in der uns vorliegenden Wirklichkeit feste Anhaltspunkte zu einer (negativ-indirekten) Ermittelung des uns direkt Unerfahrbaren gelegen sind. Der Nachweis des Vorhandenseins solcher Anhaltspunkte und ihr Verfolgen ist die Hauptaufgabe dieses Werkes. Im I. Teile fanden wir zunächst, dass im Schmerze ein solcher Hinweis auf ein ihn erleidendes Ich und etwas Transsubjektives enthalten ist. Im gegenwärtigen II. Teile wird gezeigt, dass uns die empirische Wirklichkeit das Vorhandensein einer Seinstotalität verbürgt, zu deren Natur es gehört, dass sie resp. ihr Kern von nichts ausser ihr abhängig sein kann, da es ausser ihr eben nichts giebt. Die weiteren Resultate ergeben sich aus dieser Wahrheit im Verein mit allgemeinen Thatsachen unserer Lebenserfahrungen. Als solche Thatsache benützen wir auch den Umstand, dass wir hinsichtlich unserer Sinnesempfindungen und Raumvorstellungen bis zu einer gewissen Grenze wirklich absolute Erkenntnis besitzen. Von den sehr zahlreichen Ergebnissen seien hier besonders erwähnt: Nachweis der Spinozischen Grundkonzeption, wonach der Kern per Seinstotalität bei absoluter Erkenntnis als selbstverständlich existierend

befunden werden müsste, endgiltige Lösung des Kausalproblems, Wesen der Notwendigkeit und der Freiheit, Wesen und Entstehung des Sittlichen.

Das Verhältnis unserer Methode zur Kantischen Kritik ist im Vorwort kurz skizziert. Wir gelangen zu negativ-indirekter (zahllose mögliche Irrtümer ausschliessender) Bestimmung des Transscendenten und zwar gestützt auf bedeutungsvolle, ins Unerfahrbare weisende Spezifika der Erfahrungsinhalte. Auch Kant gab im Prinzip die Möglichkeit und Berechtigung einer auf Erfahrungsinhalte gestützten negativen Erweiterung unserer Erkenntnis inbezug auf das Transscendente zu. Dies beweisen nicht nur seine aus den Antinomien gezogenen Folgerungen, sondern auch seine Aussprüche (in den Prolegomenen § 60) betreffend die Möglichkeit, „die das Feld der Vernunft einengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben."

L. Dilles.

Friedrichs, Otto Alexander A. Beiträge zu einer Geschichte und Theorie des Existentialurteils. I. Teil. Jenaer Diss. Prenzlau, A. Mieck, 1906. (62 S.)

Diese Arbeit ist von Prof. Windelband angeregt und unter Ratschlägen von Seiten Prof. Euckens und Dr. Schelers ausgeführt worden. Dieser erste Teil stellt gleichsam ein neues Programm für ein schon oft und von den verschiedensten Gesichtspunkten aus, aber noch nie umfassend und abschliessend behandeltes Problem dar. Der Charakter der Arbeit bringt es mit sich, dass nur ein Bruchstück veröffentlicht wird.

Der problemgeschichtliche Teil, der nicht bloss eine Aneinanderreihung so und so vieler Privatmeinungen von einzelnen Philosophen sein will, vielmehr dem Motiv zur Fassung des Seins von einer geschlossenen Weltanschauung her nachzugehen sucht, beschränkt sich auf Kant, Herbart und Brentano unter steter Beziehung auf die vorkantische Philosophie und kommt zu dem Resultat (p. 26): Descartes charakterisiert den Existentialsatz als objektiv synthetisch, Kant als subjektiv synthetisch, Herbart als formal subjektiv synthetisch, inhaltlich asynthetisch, Franz Brentano als synthetisch.

Das Bruchstück des systematischen Teils giebt zunächst ein negatives Resultat. Zwei Wege scheinen an dem Problem vorbeizuführen:

I. Positivistische Denkweise. Die Auffassung alles Seins als Wirklichsein (= Wahrgenommenwerden, Sinnliches Gegebensein) ist ebenso einseitig wie die Machsche Statuierung der Empfindung als alleiniger Existenzform des Weltinhalts. Das komplizierte Reich der Seinsformen des Weltinhalts soll man doch wohl nicht durch Hypostasierung derjenigen Seinsformen, in welchen der Inhalt der beschreibenden Naturwissenschaften gegeben ist, hinwegdekretieren wollen. Ganz abgesehen von der Gegebenheit in der Mathematik und Mechanik giebt es Existenzformen, deren Reduktion auf Elemente der Wahrnehmung nimmermehr gelingen wird (p. 13 ff.). Am schwierigsten und wichtigsten ist die mathematische Existenzform; es muss untersucht werden, ob und wie hier neben dem funktionalen Moment das existentiale eine Rolle spielt.

II. Die rein formale Fassung. So ergiebig sie sonst sein kann, führt sie nur zu leicht zu Feinheiten einer blossen Technik nach Art der Syllogistik, zu Distinguierungsweisen, bei welchen man sich verwundert fragt: Wozu denn dies alles? Und gerade diese Anfassung des Problems treibt, wie Beispiele lehren, in den Eleatismus hinein, d. h. zum Bankrott aller Logik.

Positive Vorschläge und Thesen finden sich an mehreren Stellen der Arbeit ausgesprochen, beschränken sich aber grossenteils auf Andeutungen, welche einem zweiten Teile nicht vorgreifen wollen.

Berlin. O. A. A. Friedrichs.

Brotherus, K. R., Immanuel Kants Philosophie der Geschichte. Helsingfors 1905. (VII und 136 S.) 8°.

Es ist meines Erachtens sehr interessant zu untersuchen, was Kant, von seinem kritischen Gesichtspunkte ausgehend, über die Geschichte denkt. Freilich hat er wenig direkt Geschichtsphilosophisches geleistet — seine diesbezüglichen Äusserungen finden sich meistens in seinen verschiedenen philosophischen Werken zerstreut —, aber desto unmittelbarer erscheint uns hierdurch der Zusammenhang dieser seiner Ansichten mit dem Kritizismus.

In meinem Buche habe ich es versucht, ein Gesamtbild der Kantischen Geschichtsphilosophie und zwar mit Leitung seiner kritischen Grundgedanken zu finden. Das erste und zweite Kapitel (S. 1—20) enthalten allgemeine einleitende Betrachtungen über den Individualismus des Zeitalters sowie über das Verhältnis des Kritizismus zur Geschichtsphilosophie Kants. Die Geschichte, als empirische Thatsache, gehört der gesamten „Natur" zu. Zweitens betrachtet Kant aber auch die Geschichte und das menschliche Leben überhaupt vom Standpunkte seiner praktischen Philosophie aus. Seine Ideen über Freiheit und Moralität, über Gott und über den Endzweck der ganzen Schöpfung haben seine Geschichtsphilosophie beeinflusst.

Kant hat also zwei verschiedene Ausgangspunkte für seine Geschichtsphilosophie, die überall in derselben zum Vorschein kommen. Im drittel Kapitel (S. 21—71) habe ich seine Gedanken über den „Fortschritt" in der Geschichte in chronologischer Reihenfolge untersucht, woraus unverkennbar hervorgeht, wie diese beiden Ausgangspunkte im Widerstreit mit einander stehen. Erstens betrachtet nämlich Kant die Geschichte als eine empirische Entwickelung der Menschheit, er ist optimistisch — wie die Aufklärungszeit überhaupt — und es scheint ihm, als ob ein wirklicher Fortschritt, sowohl in intellektueller als in moralischer Hinsicht, stattfände. Die Moral wird indessen von ihm auf diese Weise zur „Natur" gerechnet. Dann kommt aber der praktische Gesichtspunkt hinzu, nämlich Kants Lehre von der Freiheit. Diese Lehre ist individualistisch: jeder Mensch sei frei und handele gut oder böse, je nach seinem eigenen inneren Charakter. Dieser Charakter ist spontan von jedem Einzelindividuum selbst geschaffen. Eine moralische Entwickelung muss von diesem Standpunkte aus als unmöglich erscheinen. Die Menschen können in einem Zeitalter gut sein, in einem anderen böse, das hängt immer nur von dem Willen der einzelnen menschlichen Individuen ab. Der Zusammenhang der Geschichte scheint hierdurch sehr gefährdet, und die Schriften Kants aus den 90er Jahren sind nicht frei von Widersprüchen zwischen diesem moralischen Individualismus und der mehr historischen, empirischen Auffassung von der Geschichte. Diese letztere ist doch — besonders wenn Kant in seiner Auffassung von der Sittlichkeit den streng theoretischen Standpunkt verlässt und sich mit empirischen, psychologischen Tugenden begnügt — die vorherrschende, und deswegen kann man wohl die Behauptung wagen, dass Kant im allgemeinen ungeachtet gewisser Schwierigkeiten auf dem Glauben an eine Fortentwickelung bestand.

Die beiden Prinzipien, Vorsehung und Freiheit, sowie ihr Verhältnis zu einander in der Geschichtsphilosophie Kants habe ich im vierten Kapitel (S. 72—89) untersucht. Im fünften Kapitel (S. 90—121) habe ich Kants Auffassung von der empirischen Geschichte, namentlich seine Ansicht über die Faktoren der historischen Entwickelung, untersucht. Ich habe dabei seine Äusserungen aus den verschiedenen Schriften, die sich hierauf beziehen, in Betracht genommen und mit einander verglichen, um ein Gesamtbild zu erhalten. Auch in Kants Auffassung von dem empirischen Geschichtsverlauf kann man den charakteristischen Dualismus seiner Philosophie wiederfinden. Einerseits ist ihm die Geschichte das Resultat mechanischer Kräfte, geographischer Verhältnisse, Kriege u. s. w. Zugleich finden wir auch anderseits, dass Kant die Entwickelung aus

inneren und nicht bloss äusseren Kräften herleitet. Der innere Charakter des Menschengeschlechts bestimmt nach ihm die Richtung der geschichtlichen Entwickelung. Dies ist ja nicht dasselbe, wie seine individualistische Freiheitslehre, weil es sich hier um das ganze Menschengeschlecht und nicht um einzelne Individuen handelt, aber seine Freiheitslehre ist doch als die äussere Anregung zu der Thatsache zu betrachten, dass Kant es überhaupt unternimmt, die Geschichte auf solche innere Kräfte des Menschengeschlechts zu basieren.

Im letzten, d. h. im sechsten, Kapitel (S. 122—136) habe ich die Methode Kants einer Prüfung unterzogen. Ich untersuche vom methodologischen Gesichtspunkte aus das individualistische Prinzip seiner Geschichtsphilosophie und die regulative Beschaffenheit der leitenden Ideen, für die er in seinen Geschichtsbetrachtungen Verwendung findet.

K. R. Brotherus.

Elsenhans, Theodor, Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. I. Historischer Teil: Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant. Giessen, A. Töpelmann. (XXVIII u. 347 S.)

Im Jahre 1807 erschien die „Neue Kritik der Vernunft“ von Jakob Friedrich Fries, die dann in ihrer zweiten Auflage (1831) den seinen ganzen Standpunkt bezeichnenden Titel „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft“ erhielt. Er ist keiner der Grossen, dem eine Jahrhundert-Gedächtnisfeier gebühren mag, aber Anlass, sich mit ihm zu beschäftigen, ist genug vorhanden. In Beziehung auf denjenigen Punkt, welcher für den eigentlichen Fortschritt des philosophischen Denkens massgebend ist, nämlich die Problemstellung, ist er wohl unter allen Schülern Kants der interessanteste. Trotzdem hat seine Philosophie eine zusammenhängende und eingehende Darstellung noch nicht gefunden, so dass es begreiflich ist, wenn die Auffassungen seiner Philosophie weit auseinandergehen und die Wiedergabe derselben selten zutreffend ist. Indem das vorliegende Werk den Versuch macht, diese Lücke zunächst hinsichtlich des grundlegenden Teiles seiner Philosophie der Erkenntniskritik auszufüllen, will es zugleich auf die Philosophie Kants von einer bestimmten Seite her ein Licht werfen. Der Gedankenreichtum des vielseitigen Kantischen Systems hat in den Systemen der nachkantischen Philosophie die verschiedenartigste Ausgestaltung und damit zugleich eine umfassende Interpretation gefunden. Einen besonders wertvollen Beitrag zu dieser Art von Kantinterpretation im grossen Stile hat Fries geliefert. Wie dieser Gesichtspunkt berücksichtigt wurde, mögen einige willkürlich herausgegriffene Titel einzelner Abschnitte zeigen: Die Kritik der Vernunft als philosophische Anthropologie. Die Kantische Lehre von der produktiven Einbildungskraft und ihre Modifikation durch Fries. Der Begriff des Schemas bei Fries und Kant. Analytische und synthetische Urteile bei Fries. Das Verhältnis der Friesischen „Deduktion“ zu verwandten Begriffen bei Kant. Die „subjektive Deduktion“ bei Fries und Kant. Der Friesische Apperzeptionsbegriff in seinem Verhältnis zum Kantischen.

Endlich darf eine zugleich der philosophischen Zeitströmung in der Richtung der nachkantischen Philosophie entgegenkommende Bearbeitung der Friesischen Erkenntniskritik wohl auch deshalb auf einiges Interesse Anspruch machen, weil sie sich mit einem Hauptgegensatz der erkenntnistheoretischen Richtungen der Gegenwart, demjenigen zwischen psychologischer und transscendentaler Methode unmittelbar berührt. Wenn überhaupt, so wird aus der Geschichte der Philosophie für die Beurteilung dieses Gegensatzes da etwas zu lernen sein, wo er gewissermassen seine klassische Vertretung gefunden hat, bei Fries und Kant.

Die Konsequenzen der geschichtlichen Betrachtung und der gewonnenen Problemstellung wird erst der zweite, dem ersten unmittelbar folgende „kritisch-systematische“ Teil zu ziehen haben. Die in erster Linie notwendige Erörterung der Voraussetzungen der Erkenntnistheorie überhaupt, aber auch der Methode derselben und des Problems der Erkenntnisgrenzen liess sich hier nur auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Kantischen Erkenntnistheorie anstellen. Die stetige Rückbeziehung auf Kant führte ausserdem zur Auseinandersetzung mit anderen grundlegenden Begriffen seiner Philosophie z. B. demjenigen des „vernünftigen Wesens“.

Es ist nicht die Absicht dieses Werkes, für eine Erneuerung der Friesischen Philosophie, deren nach Form und Inhalt doch bedeutende Mängel die philosophische Kritik nach einem Jahrhundert nicht übersehen kann, Propaganda zu machen. Was es will, ist einerseits die Ergänzung der Geschichte der Philosophie an einem bisher etwas vernachlässigten Punkte, andererseits eine Grundlegung der Erkenntnistheorie, die aus der dadurch gewonnenen Problemstellung und aus der Auseinandersetzung mit Kant und Fries erwachsen soll.

Heidelberg. Th. Elsenhans.

Ewald, Oscar, Dr. Kants Methodologie in ihren Grundzügen. „Eine erkenntnistheoretische Untersuchung“. 1906. Berlin, Ernst Hofmann & Co. (VI + 119 S.)

Die Konzeption meiner erkenntnistheoretischen Abhandlung: „Kants Methodologie in ihren Grundzügen“ ist zunächst einer Einsichtnahme in die philosophischen Kardinalprobleme der Gegenwart entsprungen. Zwei Problemgruppen schwebten mir dabei vor: erstens der Konflikt zwischen Immanenz und Metaphysik, zweitens der zwischen subjektivistischem Psychologismus und reiner, objektiver Logik, jener auf die Frage nach dem Sein, dieser auf die Frage nach dem Erkennen abgehend. Vor wenig Jahren noch bewegte der erstere dank der nachhaltigen Wirksamkeit positivistischer und phänomenalistischer Systembildungen, der Machs, Avenarius', Schuppes das philosophische Diskussionsfeld, neuerdings hingegen wogt der Streit um das Thema der Methode, die die einen auf Psychologie, die andern auf Logik gründen wollen. Meine Schrift bedeutet in erster Reihe den Versuch einer organischen Verbindung beider Problemgruppen, einer wechselseitigen Zuordnung ihrer Glieder. Und er bezieht sich in der Ausführung dieses Grundplans auf Kant, da sein Kritizismus beiden Fragen, der metaphysisch-ontologischen und der erkenntnistheoretisch-methodologischen gleichermassen Rechnung trägt. Es schien mir daher zweckvoller, fruchtbarer und insbesondere historischer Pietät gemäss, die genannten Probleme nicht völlig unabhängig zu entrollen, vielmehr die geschichtliche Beziehung auf ihren grössten, bahnbrechendsten Träger aufrecht zu erhalten.

Dennoch ist meine Arbeit keine lediglich historische. Ihr Verhältnis zu Kant ist ein freieres, es erschöpft bloss eine Seite der Probleme, es führt darin die Methode fort, deren sich meine Schriften „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen“ und „Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus“ bereits bedient hatten. Wie in jener der Konflikt zwischen sittlichem Relativismus und Idealismus, hier der zwischen erkenntnistheoretischem Relativismus und absoluter Logik im Grunde selbständige Behandlung fanden, um an Nietzsche und Avenarius lediglich verdeutlicht zu werden, so werden diesmal Psychologismus und Transscendentalismus wider einander ins Treffen geführt und bloss der klaren Orientierung wegen auf Kant zurückbezogen.

Zuerst wird der Psychologismus historisch erklärt aus der subjektivistischen Flutwelle, die sich in der Romantik erhob. Durch sie wurde der in der Renaissance neugeborenen Physik eine gleichwertige Gegeninstanz in der Psychologie geschaffen. Indem die letztere das Übergewicht

gewann, strebte sie zur Universalmethode der Philosophie, also eben zum Psychologismus zu werden. Sodann wird dieser Anspruch historisch und sachlich geprüft. Das heisst, es wird erst die Frage entschieden, ob Kant Psychologist gewesen, danach die weitere und allgemeine Frage, ob man in diesem Sinn überhaupt rechtmässig Psychologist sein könne. Dabei erhält der Begriff des Psychologismus eine eingehende und prinzipielle Bestimmung. Er wurde bislang zu dürftig und einseitig gefasst, als gäbe es nicht eine Mannigfaltigkeit von Argumenten, die ihn tragen sollen. Zunächst wird unterschieden zwischen dem immanenten Psychologismus, der auf Basis der empirischen Psychologie erwächst und sich streng innerhalb der Phänomene bescheiden will, — und dem transscendenten, dem metaphysischen Psychologismus, der zur Ableitung und Grundlegung der philosophischen Werte hinter die ins Bewusstsein tretenden Seelenphänomene in die Region des Unbewussten übergreift. Jeder der beiden Hauptgruppen teilt sich in vier Unterarten, den Kategorien der Quantität, der Qualität, der Relation, der Modalität entsprechend. Zunächst der immanente Psychologismus. Man kann denselben darauf gründen wollen, dass der Umfang des Psychischen alle Phänomene, auch die physischen umschliesse. Sodann kann man ihn auf den Inhalt des Psychischen gründen, zum Beispiel auf seine spezifische Anschaulichkeit zum Unterschied von der bloss begrifflich zu bemeisternden Aussenwelt. Ferner auf die verschiedene Relation des Psychischen und Physischen zum Bewusstsein, da jenes unmittelbar, dieses lediglich mittelbar gegeben sei. Endlich auf die verschiedene Modalität, den verschiedenen Grad der Evidenz in ihrem Auftreten, der für die Phänomene der Innenwelt assertorisch, für die der Aussenwelt nicht mehr als problematisch sei. Es zeigt sich, dass all diese Begründungsversuche des Transscendentalismus unzulänglich sind. Denn empirische Psychologie führt bloss zu vagem Relativismus. Mehr scheint der transscendente Psychologismus leisten zu können. Auch er lässt sich an jenen Kategorien übersichtlich und erschöpfend darstellen. Er geht von einer psychologischen und metaphysischen Deutung der transscendentalen Apperzeption aus, die ihm nicht mehr die höchste, objektive Natureinheit, sondern eine subjektive Einheit der Seele ist, nicht mehr eine Einheit, die sich auch das Sein, sondern eine Einheit, die sich auf ihr Denken und Wahrnehmen beziehen soll. Die transscendentale Synthese der Apperzeption wird entweder quantitativ, extensiv als allgemeine, reale Einheit aller Bewusstseinsinhalte gefasst, als deren metaphysische Wesenseinheit, oder qualitativ als intensive Einheit, die sich bereits in jedem einzelnen, singulären Phänomen als spontane, ordnende Macht entfaltet. Sie kann ferner der, Relation nach, voluntaristisch als innere Freiheit der Seele, mit ihren Inhalten zu schalten, sie zu lösen und zu binden, verstanden werden. Schliesslich der Modalität nach, als einzige reale Quelle der Evidenz, aus der apodiktische Inhalte herfliessen. Hier wird ferner gezeigt, dass der transscendente Psychologismus sich schwer mit seiner Bewusstseinsimmanenz verträgt, dass er allenthalben auf ein Unbewusstes hindrängt.

Dann werden noch einmal immanenter und transscendenter Psychologismus in ihrer Beziehung auf Kants Erkenntnistheorie verglichen. Dieser erweist sich hier als leistungsfähiger. Was logische Kategorien und psychische Vorgänge so absolut unvereinbar, inkommensurabel macht, ist der Umstand, dass jene ideale Werte diese reale Vorgänge sind. In der Realität giebt es aber höchstens eine Approximation ans Ideal. Daraus erklärt sich die Übertragung der psychologischen Deduktion ins Metaphysische. Hier ist wenigstens der Absicht nach eine Harmonie geschaffen zwischen beiden Gebieten, der objektiven Begriffswelt und der subjektiven Ereignissphäre. Denn die metaphysische Transscendentalpsychologie, der transscendente Psychologismus will, dass jene höchste Einheitlichkeit und Synthese, die sich in den Kategorien manifestieren, auch den psychischen Vorgängen eignen, die der Zone der Metaphysik, sonach des Unbewussten

angehören. „Dem absoluten logischen Wert steht das metaphysisch absolute Sein gegenüber.“ „Blosse Metaphysik vermag sich sonach in die Idealsphäre der reinen Logik aufzuschwingen. Aber daneben besteht die Wesensdifferenz allerdings weiter. Die reine Logik bleibt eine Lehre von Idealen. Die Metaphysik handelt von einer Realität, wenn sie auch nicht immanent gedacht werden soll. Diese Differenz vermag das Moment des Absoluten nicht zu überbrücken, das der Logik und der Metaphysik, der Wertlehre sowie der Seinslehre gemeinsam ist.“ So verschiebt sich das Gleichgewicht zugunsten der reinen Logik, die gegen allen Psychologismus überhaupt in die Schranken tritt und die deswegen das Schlusskapitel meines Buches bildet. Aber auch die Schwierigkeiten dieser Methode werden möglichst unparteiisch entblösst, innerhalb und ausserhalb der Kantischen Philosophie. Es verrät sich da überall ein Schwanken zwischen der progressiven Methode der Vernunftkritik, die von der transscendentalen Apperzeption zu den einzelnen apriorischen Erkenntnissen herabsteigt, und der regressiven Methode der „Prolegomena“, die den umgekehrten Weg geht. Ferner ein Oszillieren zwischen dem Erkenntnisproblem, das das Wahrnehmen an die höhere Instanz des Erkennens und dem Wahrnehmungsproblem, das das Empfinden an die höhere Instanz der Wahrnehmung weist. Zwischen diesen Möglichkeiten muss eine allerdings recht schwierige Entscheidung geschaffen werden. Dann erst wird die reine Logik als wahre, transscendentale Erkenntnismethode legitimiert sein.

Dr. Oscar Ewald.

Delbos, Victor. La Philosophie pratique de Kant. Paris, Félix Alcan, 1905. IV et 756 p. in 8°.

Sous le titre de Philosophie pratique de Kant l'auteur a entendu, non pas seulement la morale kantienne strictement délimitée, mais aussi les rapports réciproques de dépendance, divers selon les moments, qui lient la morale de Kant et le reste de sa philosophie. D'autre part il n'a pas voulu simplement reconstituer la philosophie pratique de Kant dans son état d'achèvement systématique; il a essayé d'en retracer analytiquement la formation, en s'appliquant à démêler et à comprendre tant les influences externes que les motifs internes qui en ont conditionné le développement. Il a mis largement à profit pour ce travail d'analyse, outre les données que fournit naturellement l'étude des ouvrages de Kant dans leur succession chronologique, les matérieux offerts par les publications de notes, de leçons et d'inédits de diverses sortes (Benno Erdmann, Kants Reflexionen; Reicke, Lose Blätter; Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik; etc. . . .), ainsi que les nombreux livres ou articles qui, particulièrement depuis le „retour à Kant“, se sont donné pour objet de faire revivre ou d'élucider soit l'ensemble, soit tel ou tel détail de la pensée kantienne.

Dans une Introduction assez étendue (p. 1—69), l'auteur a commencé par rappeler les antécédents de la philosophie pratique de Kant, en exposant dans leurs grandes lignes le piétisme et le rationalisme tels qu'ils s'étaient propagés en Allemagne au cours du XVIIIe. siècle, en insistant sur la forme particulière qu'ils avaient revêtue à Koenigsberg; il a tenté ensuite de dégager les traits essentiels de la personnalité intellectuelle et morale de Kant; il a enfin cherché à décrire la manière philosophique de Kant, et les voies par lesquelles Kant est arrivé à l'idée de son système.

La première partie de l'ouvrage (p. 71—187) traite des idées morales de Kant avant la Critique. Elle indique d'abord, avec les vues spéculatives et religieuses enfermées dans l'Histoire Universelle de la nature et Théorie du ciel, l'adhésion primitivement donnée par Kant au déterminisme et à l'optimisme leibnizien, tout en signalant ça et là des

éléments de dissidence et des germes de pensées plus personnelles. Puis elle s'occupe de la rénovation qui s'opère dans les conceptions de Kant après 1760, et dont les principaux facteurs sont la critique des notions métaphysiques et morales du Wolffianisme, l'influence des Anglais et de leur façon psychologique de ramener la moralité à un sentiment, surtout l'influence de Rousseau et de sa façon révolutionnaire de transformer l'ordre des valeurs morales. Elle montre dans les Rêves d'un visionnaire, sous la forme ironique et négative qui a souvent empêché de les saisir, des tendances positives à la poursuite, pour des motifs pratiques, d'une métaphysique nouvelle; elle suit les diverses séries d'idées qui aboutissent, avec la Dissertation de 1770, à la restauration expresse du rationalisme, conçu comme seule doctrine capable de fonder la certitude de la moralité ainsi que de la science. Enfin, en expliquant la nature des problèmes et des réflexions qui ont amené Kant aux thèses maîtresses de la Critique de la Raison pure, elle recueille les indications que peuvent fournir, sur les recherches et les conceptions de Kant en matière morale entre 1770 et 1781, la Correspondance, les Leçons sur la Métaphysique éditées par Pölitz, et tel fragment important des Feuilles détachées de Reicke.

La Deuxiéme partie (p. 189—740) traite de la constitution de la philosophie pratique de Kant, en débutant par l'analyse, telle que le sujet la requiert, de la Critique de la Raison pure. Ce n'est pas cependant qu'elle considère la philosophie pratique de Kant comme pleinement constituée dès le début de cette période et comme n'ayant plus qu'à révéler ses divers aspects. La Critique de la Raison pure, dans laquelle se rencontrent, sans s'y confondre entièrement, des courants divers d'idées, est loin de manifester une concordance parfaite entre les conceptions pratiques qui se rattachent immédiatement à la Dialectique et celles qui, venues d'une inspiration plus ancienne, sont exposées dans la Méthodologie. Elle ne contient pas explicitement cette idée de l'autonomie, par laquelle se résoudra plus tard le dualisme de la liberté transcendentale et de la liberté pratique. Pour la formation et la mise en valeur de cette idée essentielle d'autonomie, ce qui a dû contribuer à diriger l'esprit de Kant, ce sont ses propres vues sur la philosophie de l'histoire; en se représentant comme fin de l'évolution humaine l'établissement d'un ordre juridique universel, il a plus nettement conçu, peut-être sous l'influence renouvelée de Rousseau, l'identification de la liberté et de la loi. En somme, c'est dans la Grundlegung zur Metaphysik der Sitten que la morale de Kant trouve, avec son principe constitutif, ses moyens rigoureux d'organisation systématique; un long chapitre, dont l'auteur a voulu faire le chapitre central de son livre, est consacré à l'étude de cette oeuvre capitale: les principaux concepts qu'elle développe et les principaux problèmes qu'elle soulève y sont examinés en détail: idée d'une métaphysique des moeurs et indépendance de la métaphysique des moeurs à l'égard de la psychologie; méthode applicable à la morale pure sous la double forme de l'analyse et de la synthèse; du jugement moral comme fait initial dont part la méthode analytique; signification du rigorisme de Kant et rapports de son rigorisme avec son genre de rationalisme; sens et rôle du respect de la loi morale comme mobile de la volonté; distinction des deux sortes d'impératifs et recherche de la façon exacte dont Kant a conçu l'impératif catégorique; caractère et portée du formalisme; déduction des diverses formules de la loi morale et explication des malentendus auxquels elles ont donné lieu par le double dessein qu'a poursuivi Kant, dans la Grundlegung, d'esquisser la Métaphysique des moeurs et de préparer la Critique de la raison pure pratique; apparition de l'idée de l'autonomie, et détermination, grâce à cette idée, de la liberté transcendantale comme liberté pratique, établissement du concept de liberté comme clef de voûte de tout l'édifice du système de la raison pure. En traitant ces questions, l'auteur a constamment confronté ses interprétations

propres avec les interprétations proposées ailleurs, et il a fait intervenir, non seulement les historiens proprement dits du kantisme, mais encore les philosophes dont les théories se sont trouvées consciemment en contact avec la doctrine Kantienne pour la continuer, la transformer ou la contredire: Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Herbart, Ch. Renouvier, etc. — Continuant à suivre dans son ordre chronologique l'oeuvre de Kant, il a successivement étudié la Critique de la Raison pratique, la Critique de la faculté de juger, la Religion dans les limites de la simple raison, la Métaphysique des moeurs, tout en groupant autour de ces ouvrages principaux les écrits moindres qui, selon les cas, les préparent, les résument, les éclairent ou les complètent. Il a cherché notamment à préciser en quel sens Kant avait voulu faire une Critique de la Raison pratique, quelle transformation et quels emplois divers reçoit chez lui la notion de liberté, de quelle façon sa doctrine du souverain bien se relie à sa doctrine du fondement de la morale, ce que signifient les postulats et la foi de la raison. Il s'est efforcé d'expliquer quelles vues et tentatives antérieures devaient en s'achevant et se coordonnant fournir la matière de la Critique de la faculté de juger et préparer la solution du problème concernant les rapports de l'entendement théorique et de la raison pratique, de la nature et de la moralité; il a montré la Critique de la faculté de juger élargissant les pensées de Kant jusqu'à une conception d'ensemble des choses, jusqu'à une Weltanschauung, substitut de l'ancienne métaphysique selon l'esprit de la Critique. Dans l'exposé de la philosophie religieuse, il s'est appliqué en particulier à marquer la position de Kant à l'égard du rationalisme de l'Aufklärung comme à l'égard du supranaturalisme des théologiens, à définir les rapports qu'a l'idée de la religion dans les limites de la simple raison avec la doctrine plus exclusivement philosophique des postulats. Dans le Chapitre consacré à la Doctrine du droit et à la Doctrine de la vertu, il signale, à côté des marques trop visibles de la pensée défaillante de Kant, les théories et les observations qui représentent encore avec force des directions de son système et de sa nature morale.

La Conclusion (p. 741—756) rappelle les divers moments qu'a traversés la philosophie pratique de Kant, les tendances différentes dont elle est resultée, plus précisément les tendances éthico-religieuses et les tendances éthico-juridiques qu'elle s'est efforcé de concilier sans réussir à en effacer le dualisme originel. A la fin, l'auteur indique brièvement quelles sont les conceptions de la philosophie pratique de Kant qui paraissent à l'heure actuelle les plus résistantes, les plus capaples de servir à défendre, contre la science positive des moeurs qui voudrait être toute la morale, l'idée d'une morale philosophique.

Paris. Victor Delbos.

Mitteilungen.

Ein neuentdeckter Brief Kants aus dem Jahre 1759.

In Paris, in der Bibliothèque Victor Cousin, ist von Dr. B. Groethuysen ein bis jetzt ungedruckter Brief Kants an seinen Freund Lindner vom 28. Oktober 1759 aufgefunden worden. Der Brief ist der Berliner Akademie in ihrer Sitzung vom 1. Februar durch Prof. Dilthey vorgelegt und in deren Sitzungsberichten vom Jahre 1906 (S. 158–163) mit einem Kommentar des glücklichen Finders ediert worden. Diese Publikation ist auch separat zu haben (durch den Kommissionsverlag von Georg Reimer in Berlin).

Dieser Brief ist, abgesehen von einigen kleineren Schreiben Kants, der älteste grössere Brief Kants, den wir jetzt haben. Er bietet einen sehr anziehenden Einblick in Kants damaliges äusseres und inneres Leben. Kant möchte gerne seine Flügel entfalten, „Neigungen edler Art" treiben ihn, sich „über diese enge Sphäre" des täglichen Lehrbetriebs und der Studentenbeaufsichtigung auszudehnen, „allein der Mangel, mit ungestümer Stimme sogleich gegenwärtig mich anzufallen, und immer wahrhaftig in seinen Drohungen, treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück". Er klagt weiter. Er würde gerne für seine Arbeit „seine Belohnung verdienen und nicht erschleichen wollen" — allein „grossthuerische kleine Meister, die höchstens nur schaden können", machen sich breit und breiter, verstehen es, sich beliebt zu machen und zwingen auch den Edleren, sich ihrer kleinen Mittel zu bedienen. Kant beneidet seinen Freund Lindner um seine unabhängige Stellung in Riga, wodurch es ihm gelungen ist, sich über die „elenden Buhlereien um den Beifall und die abgeschmackten Einschmeichelungskünste hinweg zu setzen, welche hier grossthuerische kleine Meister, die höchstens nur schaden können, denen auferlegen, welche gerne ihre Belohnung verdienen und nicht erschleichen möchten" — ein ergreifendes Bild akademischen Lebens. Kant bäumt sich auf gegen den Zwang, um äusserer Vorteile, um der notwendigen äusseren Anerkennung willen Anderen den Hof machen zu müssen; er bäumt sich auf, aber er muss mitmachen — im Bewusstsein, dass, wenn er es nicht thut, er verloren ist, und dass dann mit ihm alles verloren ist, was in ihm lebt und zum Leben drängt. Es ist die alte und doch ewig junge Tragödie in dem Leben der grossen Menschen, deren Mittel nach dem Willen des Schicksals in umgekehrten Verhältnis zu ihrer Begabung stehen.

Trotz dieser Misère huldigt Kant nicht dem Miserabilismus, sondern dem Optimismus. In demselben Jahre mit jenem Briefe — 1759 — entsteht sein „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus". Ein Magister Weymann hatte eine „ziemlich unordentlich und unverständlich geschriebene Dissertation wider den Optimismus" (*De mundo non optimo*) in der Universität verteidigt; Weymann hatte in dieser Schrift die Gründe von Crusius gegen den Optimismus entwickelt und Kant, dessen entgegengesetzte Anschauungen er kannte, als Opponenten gewünscht. Kant ging hierauf nicht ein, sondern schrieb jene kleine Schrift, in welcher er direkt gegen Crusius auftrat und dessen Einwände gegen den Optimismus zu entkräften sucht. Die Weisheit Gottes, und die Begriffe der Vollkommenheit und Realität spielen in dieser Kantischen Schrift noch eine grosse Rolle. Den Blick auf das Ganze gerichtet, sieht Kant in der Unvollkommenheit des Einzelnen keinen Gegengrund gegen die Annahme einer „besten Welt". Er, der arme Magister, spricht von den „Reichtümern der Schöpfung" mit einer Begeisterung, welche einem Giordano Bruno

Ehre gemacht hätte. Der Herausgeber des Briefes fasst dies so zusammen: „Das Ganze ist das Beste und alles ist um dieses Ganzen willen gut. Der Wert des einzelnen Menschen liegt in seiner Einordnung in diesen Weltenplan. Von diesem Grundgefühl aus vermag Kant nicht wie die anderen, die engen Verhältnisse, die kleinen Ereignisse in seiner Umgebung mit jener schwerfälligen Gewichtigkeit zu betrachten. Mit einer gewissen resignierten Selbstironie fügt er sich in die kleinen Verhältnisse. Für diesen leisen Humor, der eben in letzter Linie aus dem Gegensatz entspringt, in der das Bewusstsein, sich als Glied des Kosmos zu fühlen, mit den Kleinigkeiten des Lebens tritt, ist der Brief ein schönes Beispiel. Wie dann das Leben durch die Moral seine ihm eigene transscendentale Würde, die gleiche Erhabenheit erhält, wie der Sternenhimmel über uns, das liegt auf der grossen Entwickelungsreihe in Kants Leben."

Schön gesagt, aber minder wahr. Der Herausgeber des Briefes hat übersehen, dass von dem „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" zur Kritik der reinen theoretischen und der reinen praktischen Vernunft, d. h. vom vorkritischen zum kritischen Kant nicht eine gerade Linie, ja nicht einmal eine Brücke führt. Er hat übersehen, dass Kant jenen Versuch über den Optimismus später desavouiert hat. Borowski erzählt ja in seiner „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants" (1804) S. 58: „Mit einem wirklich feyerlichen Ernste bat er mich, dieser Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, sie, wenn ich sie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, sondern gleich zu kassieren u. f." Ein Borowski konnte, wie er selbst bekennt, dieses Bekenntnis Kants nicht verstehen. Aber wir Heutigen sollten es verstehen, dass und warum Kant sich zu jener Schrift nicht mehr bekennen wollte. Es giebt keine so unkantische Schrift in Kants „Sämtlichen Werken" als diese. Kant ist so gar nicht Kant in jener Schrift, er ist so ganz — Wolf, Leibniz, er ist — Erzdogmatiker. Er ist in dieser Schrift am weitesten von sich selbst entfernt. Als er sie schrieb, hatte er sich noch nicht entdeckt. Oder hatte er, der schon weit Besseres geschrieben hatte, sich selbst zeitweise wieder verloren gehabt? Kurz, diese Schrift ist die einzige seiner früheren Schriften, die er später gänzlich desavouiert hat.

Darin steckt ein Problem, das der Herausgeber nicht gesehen hat. Dieses Problem wird auch einen Teil der Preisaufgabe bilden, welche in diesem Hefte seitens der Kantgesellschaft ausgeschrieben wird: „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller."

Man hat Kant schon den Vater des Pessimismus genannt. Mit Recht? Auch Schiller war in seinen Jugendpoesien voll von Leibniz, Shaftesbury, von Optimismus. In seiner kritischen Zeit hören wir andere Töne. Wie stellt sich der Kritizismus zum Problem, das die Worte Optimismus und Pessimismus mehr andeuten, als enthalten? So ist es ein bemerkenswertes Zusammentreffen, dass wir in demselben Hefte, in welchem wir jene Preisaufgabe mitteilen, von diesem Kantfund aus dem Optimismusjahre berichten können, von diesem Briefe, in welchem sich Kant kurz, aber prägnant über seinen Handel mit Weymann äussert. Weymanns Gegenschrift, welche 8 Tage später erschien, wird ihn schwerlich beeinflusst haben. Aber vielleicht ist ihm Hamanns vernichtendes Urteil, das dieser am 19. Oktober 1759 an denselben Lindner schrieb, zu Ohren gekommen: „Kants Einfälle sind blinde Jungen, welche eine eilfertige Hündin geworfen." Hamann ist sonst nicht mein Mann, und er war auch nicht Kants Mann; aber in diesem Falle hatte er das gereiftere Urteil.

Halle a. S. V.

Das Puttrichsche Kantbild.

Wir haben dem letzten Hefte die Reproduktion der Puttrichschen Alterssilhouette des Philosophen beigegeben. Da diese Abbildung vielfach das Interesse erregt hat, so sei noch bemerkt, dass die Originalzeichnung Puttrichs, nach welcher der von uns reproduzierte Stich gearbeitet ist, im Besitz der Altertums-Gesellschaft Prussia in Königsberg i. Pr. sich befindet. Schon in Bd. IV, S. 475 der KSt. ist dies bemerkt worden, gelegentlich der Reproduktion eines anderen, damit ähnlichen Miniaturbildnisses Kants. V.

Kantgesellschaft.

Generalversammlung am 23. April 1906.

Unsere diesjährige allgemeine Mitgliederversammlung fand, weil der satzungsgemäss dafür festgesetzte Termin — der 22. April, Kants Geburtstag — in diesem Jahre auf einen Sonntag fiel, am Montag, den 23. April, Nachmittags 6 Uhr in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle statt.

Die Änderung des Termins ist satzungsgemäss in unserem Vereinsorgan, den „Kantstudien", in dem am 15. Februar 1906 ausgegebenen 1. Hefte des XI. Bandes S. 148 rechtzeitig mitgeteilt worden.

Entsprechend unseren Statuten (§ 8) sind in dieser Versammlung zwei Gegenstände verhandelt worden:

1. Ablegung der Rechnung. Der im vorigen Heft, S. 144—151 abgedruckte, vom Verwaltungsausschuss genehmigte Rechenschaftsbericht für das Jahr 1905, welcher auf diesem Wege schon allen Mitgliedern vorläufig bekannt gegeben worden ist, wurde der Versammlung mitgeteilt und von derselben genehmigt, indem Entlastung erteilt wurde.

2. Wahl der wechselnden Vorstandsmitglieder. Ausser den satzungsgemäss dem Vorstand angehörenden Mitgliedern (Universitätskurator und beide Ordinarien der Philosophie), waren noch 3 Mitglieder zu wählen, sowie der Geschäftsführer zu ernennen. Es fand Wiederwahl der bisherigen Mitglieder statt. Demnach besteht der Vorstand der „Kantgesellschaft" für das Jahr 1906 aus folgenden Personen:

Vorsitzender: der Kurator der Univers. Geh. Reg.-Rat Gottfried Meyer.
Mitglieder des Verwaltungsausschusses: Professor Dr. Ebbinghaus.
Geh. Justizrat Prof. Dr. jur. et phil. (h. c.) Stammler.
Bibliotheksdirektor Dr. Gerhard.
Geh. Kommerzienrat H. Lehmann.
Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger.

Es wurde daraufhin der Versammlung noch Mitteilung gemacht von der vom Vorstand beschlossenen neuen Einrichtung von „Ergänzungsheften" zu den „Kantstudien", sowie von dem vom Vorstand ebenfalls beschlossenen Ausschreiben einer zweiten Preisaufgabe, worüber das Nähere in diesem Heft erhalten ist.

Halle a. S., den 24. April 1906.

Der Geschäftsführer.
Professor Dr. Vaihinger.

Ergänzungshefte zu den Kantstudien.

Es hat sich als zweckmässig herausgestellt, grössere Abhandlungen, welche der Redaktion zur Veröffentlichung anvertraut werden, aus dem Rahmen der regulären Hefte herauszulösen und nach dem Beispiel vieler anderer namhafter Zeitschriften in Form von Ergänzungsheften erscheinen zu lassen, welche aber in Druck und Format ganz den gewöhnlichen Heften entsprechen. Der Regel nach soll jedes Ergänzungsheft nur einen grösseren Beitrag enthalten, und der Titel dieser Abhandlung soll auf dem Titelblatt als Haupttitel angegeben werden, so dass diese Abhandlungen buchhändlerisch als eigene Schriften gelten — eine Einrichtung, mit der wir vielfach geäusserten Wünschen von Autoren entgegenkommen.

Diese Ergänzungshefte werden der Regel nach mit einem gewöhnlichen Heft gleichzeitig versendet; der Ladenpreis derselben wird je nach dem Umfang des betr. Heftes in jedem Falle besonders festgesetzt.

Die Abonnenten der „Kantstudien“ erhalten die einzelnen Ergänzungshefte zu einem um 25% ermässigten Vorzugspreise.

Die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder der „Kantgesellschaft“ erhalten diese Ergänzungshefte gratis und franko zugesendet.

Gleichzeitig mit diesem Heft erscheint als Ergänzungsheft No. 1:

Dr. Julius Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwickelung.

Mit dem nächsten Hefte erscheint als Ergänzungsheft No. 2:

Dr. Traugott Oesterreich, Kants Verhältnis zur Metaphysik.

Halle a. S., im Juni 1906.

Die Redaktion.

Mitteilung an die Mitglieder der Kantgesellschaft.

Es ist seitens verschiedener Mitglieder der Wunsch geäussert worden, frühere Bände der „Kantstudien", welche ihnen fehlen, zu einem billigen Vorzugspreis nachträglich sich erwerben zu können.

Diesem berechtigten Wunsche ist durch eine besondere Vereinbarung mit der Verlagshandlung nunmehr Rechnung getragen. Im Auftrag der Kantgesellschaft versendet dieselbe an die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder der Kantgesellschaft die früheren Bände der „Kantstudien" zum Preis von 6 M. pro Band (statt 12 M.).

Mitglieder, welche von dieser Vergünstigung Gebrauch machen wollen, mögen sich zu diesem Zwecke mit der Verlagshandlung Reuther & Reichard in Berlin W. 9, Köthenerstrass 4, direkt in Verbindung setzen. Einsendung der Mitgliedskarten an dieselbe ist nicht erforderlich, da sie ein Verzeichnis der Betreffenden in Händen hat.

Gleichzeitig werden die Mitglieder der Kantgesellschaft auf die ihnen im Jahresbericht der Gesellschaft für 1905 im vorigen Heft S. 147 angekündigte neue Einrichtung von Ergänzungsheften zu den „Kantstudien" aufmerksam gemacht. Die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder erhalten diese „Ergänzungshefte" gratis und franko von uns zugesendet. Die Mitglieder der Kantgesellschaft erhalten somit von jetzt ab eine erweiterte Ausgabe der Kantstudien.

Halle a. S., im Juni 1906.

Der Geschäftsführer

H. Vaihinger.

Zweites Preisausschreiben der „Kantgesellschaft“.
(Walter Simon-Preisaufgabe.)

Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.

Die „Kantgesellschaft“ schreibt hiermit auf Anregung ihres Ehrenmitgliedes, des Herrn Stadtrat Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., welcher ihr auch die zu dem Preisausschreiben nötigen Mittel zur Verfügung gestellt hat, die vorstehend formulierte Preisaufgabe mit dem Bemerken aus, dass nicht bloss eine referierende Darstellung, sondern eine kritische Geschichte des Gegenstandes verlangt wird. Ausserdem gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind einzusenden an das „Kuratorium der Universität Halle“.
2. Ablieferungsfrist: 22. April (Kants Geburtstag) 1908.
3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Couvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
4. Jeder Arbeit ist ein genaues Verzeichnis der benützten Litteratur, sowie eine detaillierte Inhaltsangabe beizufügen.
5. Nur deutlich geschriebene Manuskripte werden berücksichtigt. Eventuell ist Herstellung des Manuskripts durch Kopisten oder durch Schreibmaschine zu empfehlen.
6. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.
7. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefasst sein.
8. Als Preisrichter fungieren: Professor Dr. Eugen Kühnemann an der Akademie Posen, Professor Dr. Paul Natorp an der Universität Marburg und Professor Dr. Theobald Ziegler an der Universität Strassburg i. E.

9. Die Verkündigung der Preiserteilung findet im Dezember 1908 in den „Kantstudien“ statt.

10. Die gekrönte Arbeit erhält den Preis von **Eintausend Mark.** Sind weitere preiswürdige Arbeiten eingelaufen, so kann ein zweiter Preis von 400 Mk. und ein dritter von 300 Mk. gewährt werden. Sind keine absolut-preiswürdigen Arbeiten eingelaufen, so können die relativ-besten Beantwortungen nach dem Ermessen der Preisrichter aus dem Preisfonds Remunerationen erhalten; der Rest dient dann der Wiederholung dieser Preisfrage oder einer ähnlichen aus dem Gebiete der kritischen Geschichte der Theodicee.

11. Die Redaktion der „Kantstudien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (resp. in den zugehörigen „Ergänzungsheften“) abzudrucken. Abgesehen davon bleiben die Arbeiten Eigentum der Verfasser.

12. Nichtgekrönte Arbeiten werden seitens des Kuratoriums der Universität Halle demjenigen zurückgegeben, welcher sich durch Angabe des betreffenden Mottos legitimiert. Nichtreklamierte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, im Dez. 1909, samt dem zugehörigen uneröffneten Kouvert vernichtet.

Halle a. S., im Juni 1906.
(Reichardtstr. 15.)

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft“.
Professor Dr. H. Vaihinger.

Erstes Preisausschreiben der Kantgesellschaft.

Es wird hiermit daran erinnert, dass der Ablieferungstermin für die Bewerbungsschriften um den Preis für die von der Kantgesellschaft am 22. Februar 1905 gestellte Preisaufgabe:

Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles

am 1. Oktober d. J. abläuft. Die Bewerbungsschriften sind „an das Kuratorium der Universität Halle“ zu adressieren.

Halle a. S., im Juni 1906.

Der Geschäftsführer.
H. Vaihinger.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Kants Teleologie.

Von Dr. Walter Frost, Privatdozent an der Universität Bonn.

Einleitung.

Transscendentalphilosophie und Metaphysik.

Die Kantische Transscendentalphilosophie nimmt an, dass irgend etwas ausserhalb des geistigen Einzelichs existiere, will aber das Wesen dieses Dinges an sich völlig unbestimmt lassen. Ebenso will sie das Verhältnis desselben zu unserem Geiste unbestimmt lassen.

Wenn einige Kritiker der Kantischen Philosophie dies Verhältnis als ein kausales bezeichneten, insofern das Ding an sich unseren Geist affiziere, so thaten sie Kant damit Unrecht. Es ist zwar richtig, dass, wenn man sich von diesen Verhältnissen überhaupt eine Vorstellung machen will, dies nur in den Wegen des Kategorien-Denkens geschehen kann. Aber Kant wollte, dass man eben von solchen Fragen abstrahiere. Die dogmatischen Metaphysiker werden nun behaupten, dass es dem Menschen garnicht möglich sei, sich solchen Fragen zu entziehen. Allein, um Kant wenigstens historisch gerecht zu werden, sollte ihm doch wohl ein Jeder das Zugeständnis machen, dass man eine jede Frage für einige Zeit hintanstellen kann.

Dies ist nun der Standpunkt der Transscendentalphilosophie. Dieselbe enthält sich der Frage, ob es ein Ding an sich oder mehrere gebe, ob dasselbe geistig, etwa als Monade, oder wie sonst, zu denken sei. Zu solchen metaphysischen Annahmen gehören ganz besonders auch die Systeme des Malebranche und des Berkeley (und auch aus nachkantischer Zeit das Fichtesche System, das Kant sehr wohl ins Auge gefasst haben mag, jedoch ohne dass er es behaupten mochte). Gerade der Überdruss an dem Wirrsal metaphysischer Spekulationen hat diesen kritischen Standpunkt der Zurückhaltung erzeugt; Kant hat anfänglich viel-

leicht garnicht einmal gemeint, dass diese Zurückhaltung für immer gelten werde, sie könnte zetetischer Natur gewesen sein. In dieser methodischen Reserve besteht das „Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer".

Das Problem dieses Verhältnisses, des Dinges an sich zur Erscheinung und zum Ich, hat Kant durchaus unbestimmt lassen wollen. In Hegelscher Sprache würde er gesagt haben: Alle Versuche, dieses Verhältnis zu erkennen, müssten sich in der Sprache des bloss „vorstellenden Denkens" bewegen und seien daher von vornherein inadäquat.

Da nun auch die folgende Darstellung der Sprache des vorstellenden Denkens nicht entraten kann, so wird es scheinen, als ob auch sie in das Reinholdsche Schema zurückfalle, wonach man sich Ding an sich und Ich als gegenüberstehend denkt und zwischen beiden die Schicht der erscheinenden Natur schweben lässt. Eine solche Hülfsvorstellung ist nicht ganz zu vermeiden. Es lassen sich die schwierigsten Abstraktionen aller Wissenschaften überhaupt nicht anders vornehmen, als indem man an etwas Konkretes denkt und die restringierende Abstraktion sich nur als Forderung gegenwärtig hält.

Diese Forderung hat nun bei Kant zur Folge, dass er lediglich die Zusammenhänge der erscheinenden Natur mit dem denkenden Ich seiner Betrachtung unterwirft, während er dem Zusammenhang, der doch auch nach der anderen Seite hin zwischen Natur und Ding an sich bestehen muss, gänzlich aus dem Wege geht. Die Natur wird von Kant nur betrachtet, sofern sie als von uns erzeugt gedacht werden kann. Dabei bleiben zwei nicht weiter erklärliche Reste übrig: Erstens ist der sinnliche Stoff der Erfahrung kein Produkt unserer Spontaneität und zweitens erscheint das Reich der apriorischen Formen selbst, trotz aller Systematik und tieferen Begründung, als etwas in letzter Instanz Zufälliges. Beide Reste müssen daher im Intelligiblen begründet sein, das wir nicht kennen. In ihm müssen Ding an sich, Natur und Ich in geheimnisvoller Weise zusammenhängen.

Es ist nun sehr merkwürdig, wie verschieden Kant diese beiden Reste bewertet. Der sinnliche Stoff der Erfahrung scheint für das Wesen des Intelligiblen fast gar nichts zu bedeuten, während das Reich der apriorischen Formen ihm ziemlich nahe zu stehen scheint. Sucht man in der Kantischen Philosophie nach einem tieferen Grunde hierfür, so dürfte derselbe darin zu finden

sein, dass in der sittlichen Freiheit etwas Absolutes und Unbedingtes zum Ausdruck zu kommen scheint, das höher ist als alle Natur, so dass die menschliche Persönlichkeit am ehesten für einen unmittelbaren Ausdruck des Intelligiblen gehalten werden darf (Kr. d. pr. V. Kehrbach-Ausg. S. 105). Der erkennende Geist des Menschen steht nun seinem sittlichen Wesen nahe genug, um von dieser metaphysischen Bewertung mit betroffen zu werden.

Man kann sagen, dass Kants gesamte weitere transscendentale Erkenntnislehre durch das Interesse bestimmt ist, die Hinweise aufs Intelligible, die durch die verschiedenen Erkenntnisvermögen und Maximen gegeben werden, mit einander zu vergleichen und hier und da eine Stufenfolge unter denselben herzustellen. — Wie die Begriffsrealisten des Mittelalters verschiedene Grade der Realität annahmen („das Sein wird comparierbar gedacht" — sagt Windelband), genau so entsteht eine Skala bei Kant, die zwar zunächst nur subjektive Bedeutung zu haben scheint, aber infolge des eigentümlichen Begriffs der transscendentalen Spontaneität doch zugleich eine metaphysische Bedeutung erhält.

Nächst dem Sittengesetz scheint ihm in den Kategorieen die Spontaneität des menschlichen Geistes am freiesten und unbedingtesten auszustrahlen. Sie machen die Natur allererst möglich; sie heissen daher ebenso wie jenes „konstitutiv". Die reinen Anschauungsformen stehen viel tiefer; sie heissen in viel mehr herabsetzendem Sinne subjektiv, sie kommen nicht einmal der durch die Kategorien bestimmten Ausdrucksform des Intelligibeln als wesenhaft zu. Sie gelten nicht als subjektiv im Sinne der reinen Geistigkeit des Menschen, die mit dem Intelligibeln ja doch am nächsten zusammenhängt, sondern als subjektiv im Sinne einer gleichsam pathologischen Affiziertheit dieser reinen Geistigkeit; sie heissen subjektiv im Gegensatz zur Objektivität der kategorialen Natur.

Man erkennt, dass manchmal der Gegensatz der Worte „subjektiv" und „objektiv" nicht absolut, sondern nur relativ von Kant gebraucht wird, und zwar um irgend einen Gegensatz zweier Stufen metaphysischer Realitätsbedeutung auszudrücken. Es kann vorkommen, dass ein und dieselbe Erkenntnisweise in dem einen Zusammenhange als subjektiv herabgedrückt und in einem anderen Zusammenhange als objektiv gehoben erscheint. Das wird später genauer dargelegt werden (Teil II).

Die Anordnung und Würdigung dieser verschiedenen Standpunkte und Erkenntnisarten ist das eigentliche Zentrum der transscendentalen Spekulation bei Kant. Und zwar aus zwei Gründen. Einmal nämlich wird dadurch die „allgemeine Disposition der Wissenschaften" hergestellt, wie Cohen sagt. Sodann aber, wie gesagt, aus metaphysischem Interesse. Denn, wenn Kant auch das Intelligible für unerkennbar hält, so interessieren ihn doch die Hinweise auf dasselbe, die sich aus der transscendentalen Organisation unseres Geistes ergeben. Mögen sie auch unzuverlässig sein, so ist es doch für uns Menschen ein berechtigtes Verlangen, uns jene Geheimnisse, so gut es eben geht, zurechtzulegen. „Bloss regulativ" — würde er sagen. Das Wesen der transscendentalen Spekulation ist derartig zu denken, dass sie die beiden genannten Aufgaben mit einem Schlage löst.

Es wird von Interesse sein, nunmehr die transscendentale Theorie der Urteilskraft aus diesem Zusammenhange heraus zu studieren. Der reine Verstand schreibt der Natur ihre allgemeinsten Formen vor. Allein die Natur zeigt uns diese Formen in mannigfacher Besonderung. So zerlegt sich das allgemeine Kausalgesetz in die empirischen Gesetze der Physik. Die Verfolgung dieser Spezifikationen misst Kant der Urteilskraft zu. Nun scheint ihm die Ordnung, die die Natur hierin zeigt (die lois de convenance, die subjektive, systematische Zweckmässigkeit), so bedeutend, dass ihr ein eigenes apriorisches Prinzip zugesprochen wird: „das Prinzip der Urteilskraft". — Schreibt nun, fragt Kant, auch diese Ordnung der menschliche Geist der Natur vor, oder legt er sich nur das sinnliche Material in einer menschlich-willkürlichen Weise zurecht, um der geistigen Bequemlichkeit willen? Ist es nur ein „ökonomischer Handgriff" aus „selbstsüchtiger Absicht"? „Bettelt" die Vernunft, oder „gebietet" sie? (Vgl. die Gegenüberstellung dieser Ausdrücke in der Kr. d. r. V., Kehrbach-Ausg. S. 509.)

Die Lösung dieser Frage findet Kant im Begriff der Technik. Eine konstitutive Form der Natur scheint ihm das Prinzip der Urteilskraft nicht mehr sein zu können; denn der Schatz dieser Formen ist durch die Kategorien und durch die Grundsätze des reinen Verstandes erschöpft. Überdies ist das Prinzip der Urteilskraft zu unbestimmt für diesen Titel. — Andererseits ist es doch zu wertvoll, als dass es zu einer bloss subjektiven Bedingung (im empirisch-psychologischen Sinne, also im Sinne einer

pathologischen Afficiertheit der Erkenntnis) herabgedrückt werden sollte. Und da fand denn Kant einen Mittelweg durch den Begriff der Technik. Neben die Form, die nur die gröbsten Umrisse des Erkennbaren bestimmt, tritt die Technik, um sie ins Besondere auszugestalten. Hierdurch war es möglich, dem Prinzip der Urteilskraft eine transscendentale und nicht bloss eine subjektive („bloss logische") Bedeutung zu geben. Ein Prinzip heisst bei Kant ein transscendentales, und nicht bloss ein logisches, wenn es eine aussermenschliche Realität, eine metaphysische Wesenhaftigkeit in sich ausdrückt. „Die Natur selbst," sagt er, gestalte ihre Erzeugnisse nach diesem Prinzip.

Da wir nun die etwaige Thätigkeit des Dinges an sich nicht kennen, so kann dies nur heissen, dass das Prinzip der Urteilskraft mit der Spontaneität des reinen Verstandes aufs engste zusammenhänge. Wenn wir uns Teile des Naturbildes nach dem Prinzip der Urteilskraft erzeugen, so entspricht diese Auswahl und Anordnung durchaus dem Wesen desjenigen höheren Geistesprodukts, das wir der konstitutiven Mitwirkung der Kategorien zufolge — Natur nennen, und gehört in eben denselben geistigen Zusammenhang eines einheitlichen Erzeugungsplanes.

Indessen soll das Prinzip der Urteilskraft doch nicht konstitutiv, sondern bloss regulativ heissen. Man erkennt hierin von neuem die Vielstufigkeit der metaphysischen Realitätswerte. Das Prinzip ist in seiner Fassung nicht so deutlich bestimmt als die Kategorien und Grundsätze, und deshalb heisst es „bloss regulativ". Noch eine Stufe tiefer stehen dann die beiden Maximen des Mechanismus und der Finalität; sie sind blosse Hülfsmittel, die dem Prinzip der Urteilskraft dienen. Dennoch gelingt es der transscendentalen Reflexion (Kr. d. Urt. § 77), den transscendentalmetaphysischen Wert des Begriffes vom Naturzwecke wieder noch auf eine höhere Stufe zu heben. Diese Dinge werden erst in den späteren Teilen der vorliegenden Arbeit ausführlich zur Sprache kommen. Zweck dieser Einleitung war es, Wesen und Zusammenhang der transscendentalen Reflexionen Kants über Erkenntniswerte aufzuhellen.

Zur Bestätigung mag noch erwähnt werden, dass es hiernach leicht verständlich wird, weshalb bei Kant das psychologische Problem der Ästhetik und das metaphysische Problem der Ästhetik auf transscendentalem Wege gleichzeitig gelöst werden sollen.

I.

Allgemeine Übersicht über die Stellung Kants zum Problem der objektivrealen Zweckmässigkeit.

Kant stellt in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft eine Reihe verschiedener Arten von Zweckmässigkeit fest, z. B. die subjektiv-transscendentale, die objektiv-formale und die objektiv-reale. So wichtig und verdienstvoll diese Unterscheidung nun auch, für sich selbst genommen, ist, so dient sie doch hauptsächlich dem besonderen Zwecke, die objektiv-reale Zweckmässigkeit als den Kernpunkt der interessantesten und schwierigsten Probleme blosszulegen. Diese Blosslegung ist die wesentliche Aufgabe der Analytik.

Die objektiv-reale Zweckmässigkeit finden wir in den Erscheinungen der organischen Natur. Die philosophischen Probleme, die sich für Kant an diese Thatsache knüpfen, sind folgende:

1. Hat diese objektiv-reale Zweckmässigkeit einen aprio-rischen Grund, oder lässt sich eine transscendentale Rechtfertigung für sie geben?

2. Was ergiebt sich daraus für die Naturwissenschaft?

3. Was ergiebt sich daraus für die Metaphysik und die Theologie?

Man kann die Antworten, die Kant darauf giebt, nicht als Antworten „ohne Hörner und Zähne“ bezeichnen. Vergleicht man verschiedene Stellen seines Buches miteinander, so erscheinen sie oft als völlig widersprechend. Man sehe z. B. den schroffen Gegensatz in den Absätzen 3 und 4 des § 75! Daher haben die meisten Ausleger irgendwelche Teile der Kantischen Ausführungen entweder unbeachtet gelassen oder als Abirrungen Kants erklärt. Man hat auch gesagt, Kant hätte anfänglich einer Ansicht A gehuldigt, hätte aber nicht dabei stehen bleiben können und sei zu einer Ansicht B, von da vielleicht zu C gelangt. Das klingt, als hätte Kant beim Schreiben des Buches noch keinen Überblick darüber gehabt, was dabei herauskommen würde.

Diese Annahme ist wohl nicht zulässig. Das Abändern der Ansichten ist auch nicht eine blosse Sache der Darstellung. Sondern Kant glaubt an verschiedenen Arten von Wahrheit für verschiedene Standpunkte. Diese methodische Voraussetzung ist es, die das Lesen des Buches ausserordentlich schwer macht. Man kann sie als das Prinzip einer Dialektik im Sinne Hegels

bezeichnen; aber Kant weiss es selbst nicht oder sagt es nicht, dass er in solchem Sinne dialektisch verfährt. Es besteht dies Verfahren darin, dass er ein gegebenes Problem in gewisser Reihenfolge von verschiedenen Standpunkten aus beleuchtet, unbekümmert darum, ob die dabei auftretenden Thesen einander widersprechen. Einem jeden dieser Standpunkte wird ein relatives Recht für sich eingeräumt. Was Kant als Dialektik bezeichnet, ist etwas Anderes, wenn auch etwas Ähnliches.

In der Behandlung der Teleologie kann man drei Standpunkte unterscheiden, nämlich:

1. den Standpunkt der Naturwissenschaft;
2. den Standpunkt der begrifflichen Spekulation über die Natur (Transscendentalphilosophie, kritische Metaphysik der Natur);
3. den Standpunkt der praktischen Philosophie.

I. Der Naturforscher enthält sich alles Nachdenkens darüber, ob in den Naturzwecken die Wirkung eines Verstandes auf die Materie stattfinde. Wenn er Mittel-Zweck-Verhältnisse bei der Betrachtung der Natur in Ansatz bringt, so geschieht dies mit dem Bewusstsein, dabei nur in der Sprache einer unbestimmten Analogie zu reden. Es würde die Annahme eines Naturverstandes sogar dem Geständnis gleichkommen, dass es mit der Weisheit der Naturwissenschaft zu Ende gehe.

Gelegentlich (§ 79) unterscheidet Kant zwischen exakter Naturerklärung (Physik) und Naturbeschreibung. Nur die erstere würdigt er (in diesem Paragraphen) des Namens Wissenschaft. Für sie gelten alle diejenigen Bemerkungen, die die mechanische Forschung als einzig-exakte rühmen.

Nur einen negativen Einfluss hat die kritische Teleologie auf dieselbe. Dieser besteht darin, dass der Naturforscher verhindert wird, zu behaupten, er käme mit mechanischen Prinzipien zu Ende. Er darf sich über die Ziele seiner Forschung nur von Schritt zu Schritt und nur engbegrenzte Vorstellungen bilden.

Wer sich Gesamtbilder von den Naturerscheinungen entwirft, treibt beschreibende Naturforschung. Diese bedarf „unentbehrlich“ der finalen Prinzipien. Aber auf metaphysische Spekulationen soll auch sie sich nicht einlassen.

II. Während also der Naturforscher sich gewisser Fragen enthält, muss es dennoch für den begrifflich spekulierenden Geist dazu kommen. Ein Metaphysiker sieht ein, dass die Annahme eines Naturverstandes unumgänglich notwendig ist. Nur sollte er

sich bewusst sein, dass diese seine Metaphysik keine dogmatische, sondern nur eine kritische sein darf. Über diesen Gegensatz wird später ausführlich gesprochen werden. Es lässt sich aber wohl schon hier vorwegnehmend sagen, dass die herabmindernde Bedeutung, die er für die Annahme eines Naturverstandes hat, gering ist. Denn es giebt fast keine menschliche Einsicht, die nicht irgendwann einmal von Kant als bloss regulativ herabgesetzt wäre.

Unberechtigt bleibt dagegen nach Kant auf jeden Fall der Schluss, dass dieser Naturverstand als ein einheitliches Wesen zu denken oder gar der Allweisheit eines höchsten Gottes gleichzusetzen sei. Vielmehr würde man konsequenterweise nur auf einen Polytheismus, oder eine Dämonologie, oder einen Naturverstand in Analogie zu dem Kunstinstinkt der Tiere (§ 85 Abs. 10) geraten.

III. Die praktische Philosophie enthält eine „moralische Teleologie", in der die Begriffe „Endzweck" und „Gott" festgelegt werden. Diese moralische Teleologie hat mit dem Problem der Natur-Teleologie unmittelbar nichts zu thun; denn sie spielt sich nur in apriorischen Begriffen ab. Hat man aber auf solche Weise die Begriffe von Gott und Endzweck erst einmal als objektiv-real gewonnen, so ist es nunmehr angemessen, sich der geringeren Leistungen der Naturteleologie zu erinnern. Die beiden Probleme Gottes und des Endzwecks lassen sich dabei völlig getrennt verfolgen, Auf beide Probleme bezieht sich der „negative Einfluss" der Kritik, der § 79 angekündigt wird:

1. Man betrachtet die Natur als Schöpfung Gottes, weil man den Begriff Gottes bereits als real aus der praktischen Philosophie her besitzt, nicht weil man ihn aus der Natur gewinnen könnte.

2. Was man etwa von ethischen Zweckzusammenhängen in der Natur auffinden mag, soll man im Interesse der praktischen Philosophie zusammenstellen. Man soll aber wissen, dass man nur halbbefriedigende Resultate wird erhalten können (vgl. die letzten 3 Absätze des § 82).

Die Naturwissenschaft soll nun aber nicht etwa die von der praktischen Philosophie gelieferten Begriffe in ihren Zusammenhang aufnehmen und sich deren Bestätigung zu Nutze machen, sondern bei dem stehen bleiben, was sich ihr aus dem Kreise eigener Beobachtung ergiebt. Wenn es ethische Zusammenhänge in Natur und Geschichte giebt, so entfallen dieselben lediglich in

den Kreis der praktischen Philosophie, weil sie das Prinzip solcher Betrachtungsweise geliefert hat.

Dies ist die eigentümliche Abgrenzung verschiedener Standpunkte bei Kant, in der man etwas Dialektisches erblicken kann.

* * *

Über die Grenze zwischen Naturteleologie und praktischer Philosophie ist des näheren folgendes zu sagen. Die Natur führt uns, sagt Kant, auf einen letzten Zweck, aber nicht auf einen Endzweck. Als letzter Zweck der Natur ist der Mensch anzusehen. Zwar scheint sogar dieser geringeren Behauptung die Erfahrung „laut zu wiedersprechen“ (§ 82 Abs. 4 ff.). Aber man kann darüber hinwegkommen, indem man sich erinnert, dass alle Erkenntnis dieser Art nur regulative Sicherheit haben kann. Diese regulative Annahme, dass der Mensch letzter Zweck sei, wird hinterher dadurch befestigt, dass es gelingt, diesen letzten Zweck der Natur zu dem Endzweck in Beziehung zu setzen, den die praktische Philosophie als Moralität bestimmt. Als Vermittelungsglieder in dieser teleologischen Reihe ergeben sich diejenigen besonderen Seiten und Fähigkeiten des Menschen, die ihn zur Moralität führen können.

Im einzelnen ist hierzu noch folgendes zu sagen. Verfolgt man die Zweckverhältnisse in der Natur, so gelangt man zuletzt auf den Menschen als Ganzes, als Naturwesen überhaupt. Da wäre also die Glückseligkeit, sein eigener „letzter Naturzweck“ (§ 83 Abs. 2 erste Hälfte). Allein der Endzweck bestätigt diese Linie der Betrachtung nicht. Hat man den Endzweck im Auge, so muss die Kultur als die besondere Seite der Menschennatur angesehen werden, auf die das System der Natur es absieht. Zu dem Begriff der Kultur gehören zwei Bestandteile: die Geschicklichkeit und die Zucht des Willens. Die letztere ist wertvoller.

Dies sind die Grundzüge derjenigen Teleologie der Natur und Geschichte, die erst durch das Hinzutreten des praktischen Vernunftbegriffs vom Endzweck möglich wird. Es wird nicht ganz deutlich, ob die reine Naturbetrachtung nur bis zum Menschen als letztem Zweck führe, oder bis zum Begriff der Kultur; wahrscheinlich ist das erstere die Meinung Kants. Auf keinen Fall führt die Naturbetrachtung zum Begriff der Moralität.

Es hängt dies mit dem tiefsten Grunde der Kantischen Philosophie, nämlich mit dem Begriff der Freiheit, zusammen und

dürfte so zu verstehen sein. Der Begriff einer Mittel-Zweck-Relation ist ein Beurteilungsbegriff für etwas ausser mir Gegebenes, ebenso der Begriff des letzten Zwecks. Kant prägt diesen besonderen Terminus, um den Gedanken darin festzuhalten, dass der sittliche Wille im Menschen nicht etwas durch äussere Rücksichten Bedingtes ist; dieser reine Wille, die blosse Form alles vernünftigen Willens, setzt sich selbst spontan seinen Zweck. Dieser Zweck heisst Endzweck. Darin liegt zugleich die Lehre vom Pimat des Willens. Wir wüssten sonst weder der Natur noch uns selbst gegenüber einen festen Standpunkt zu gewinnen; alles, worüber wir reflektieren können, erscheint uns als relativ; aber die letzte Instanz unseres innersten Wesens darf nicht der reflektierenden Beurteilung unterworfen sein, der Endzweck ist ein „konstitutiver" Begriff. Um also den Gedanken nicht verloren gehen zu lassen, dass alle Zweckbeurteilung der Natur nichts über die freie Zwecksetzung des Menschen vermöge, dazu hat Kant den Begriff des Endzwecks von dem des letzten Zwecks unterschieden.

Der Begriff des Endzwecks verbietet es durch sich selbst, mit der weiteren Frage „wozu?" über ihn hinauszugehen. Ein Beurteilungsbegriff dagegen ist Umgestaltungen und Verbesserungen unterworfen; er kann überwunden und abgelöst werden.

Nun ist es natürlich sehr schwer, bei den höchsten teleologischen Begriffen des Menschenlebens festzustellen, wieviel dazu die reflektierende Beurteilung und wieviel die sittliche Freiheit thut. — Meist wird beides in einander gemengt sein und die „Zerfällung in zwei ungleichartige Stücke" dürfte nur eine abstrakte Bedeutung haben. Je konkreter man die Scheidung der Standpunkte nimmt, um so schwerer wird es, die Grenzlinie deutlich zu machen. Das zeigt sich bei Kant.

Eine gewisse Unklarheit zeigt sich z. B. in § 88 Abs. 3 und 4. Kant scheint sagen zu wollen: wir suchen in der Natur nach einem Endzweck, aber wir finden ihn da nicht. Zu diesem Suchen treibe uns bereits die theoretisch-reflektierende Urteilskraft an. — Aber wie kann sie das? Wie kann sie auch nur suchen und antreiben, wenn sie diesen Begriff des Endzwecks gar nicht besitzt? Vgl. hierzu auch § 85 Abs. 9. Im Gegensatz zu diesen Stellen heisst es § 85 Abs. 4: „Die Physikotheologie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben."

II.

Die logischen Voraussetzungen der Standpunktstrennungen in der Kantischen Teleologie.

Die Kantische Abgrenzung dreier verschiedener Standpunkte, die man gegenüber dem Problem der Teleologie einnehmen könne, fordert für sich eine tiefere Nachforschung über ihre Gründe heraus. Es genügt nicht, dass man sie hinnehme und sich an sie gewöhne. Dem naiven Leser bereitet sie die grössten Schwierigkeiten; er erwartet, dass ein Schriftsteller eine einheitliche Auffassung von seinem Gegenstande geben werde, und wenn es mehrere heterogene Ansichten darüber geben zu können scheint, so erwartet er, dass der Autor sie miteinander verschmelzen oder zwischen ihnen entscheiden werde. Kant aber belässt es bei den Gegensätzen, er bestätigt, verschärft und vermehrt sie noch gar.

Welche Motive für Kant zu einem solchen Verfahren aus der besonderen Natur der Teleologie erwachsen sind, ist leicht zu sagen. Er wollte seine Behauptung aufrecht erhalten, dass sich auf theoretischem Wege ein Gottesbeweis nicht führen lasse. Er kannte ferner das Wesen und die Lebensbedingungen der physikalischen Naturwissenschaft zu genau, als dass er über rein mechanistische Tendenzen einfach absprechend hätte urteilen mögen. Dabei suchte er aber doch, der Naturteleologie so viel Rechte einzuräumen, als bei diesen Voraussetzungen nur irgend möglich war.

Der Begriff der relativen Wahrheit, die für verschiedene Standpunkte verschieden sein kann, ist das logische Mittel für die Durchführung dieser Absichten. Dieser Begriff ist auch sonst in der Kantischen Philosophie anzutreffen; schon die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena setzen ihn voraus. Es gilt nun, die Quelle dieses Begriffs und die besonderen Formen seiner Anwendung zu prüfen.

I. Im Anfange des § 68 der Kr. d. Urt. werden die Wissenschaften mit Gebäuden verglichen, die von einander unabhängig errichtet sind. Jede Wissenschaft soll in ihrem Aufbau, auf die ihr immanenten Prinzipien angewiesen sein (principia domestica) und erst wenn die Gebäude fertig sind, soll ein mässiger Grenzverkehr zwischen ihnen erlaubt sein.

Diese Behauptung klingt natürlicher als sie ist. Denn man könnte wohl auch der anderen Meinung sein, dass es nur mensch-

liches Unvermögen gewesen und lediglich durch die historische Entwickelung bedingt sei, dass dieser Zustand der Trennung der Wissenschaft in Einzelwissenschaften thatsächlich besteht. Warum aber soll es so sein und bleiben, sobald die Hoffnung zu einer engeren Verknüpfung in Sicht träte? Man sollte doch meinen, dass, was in der einen Wissenschaft wahr ist, es notwendig auch in der anderen sein müsse, und dass jede Gelegenheit zu ergreifen sei, um es dahin zu übertragen und alle Konsequenzen daraus zu ziehen, die sich daraus ziehen lassen!

Dass Kant auf jene Behauptung geraten konnte, hängt mit seiner Vorstellung von dem Wesen eines deduktiven Systems zusammen. Kant war nämlich der Ansicht, dass bei den disjunktiven Zerlegungen eines Oberbegriffs die regulativen Prinzipien der Kontinuität und der Spezifikation mit einander im Streit lägen; herrschte die Kontinuität allein, so würden die Unterbegriffe sich nicht gegen einander abgrenzen lassen. Kant ist nirgends der Meinung, dass die Grenzen zweier Begriffe durch die Kontinuität ihres Überganges unbestimmt werden könnten. In jeder Unterart, meint er, träte irgend ein neues Merkmal auf, wovon ausserhalb dieser Unterart nichts zu finden wäre. — Stadler weist geistvoll darauf hin, dass dies wohl der tiefste Grund für Kant gewesen sei, an dem Gesetz von der Konstanz der Arten (im Tier- und Pflanzenreich) festzuhalten.

Es ist erklärlich, dass Kant diese Ansicht auch auf das System der Wissenschaften übertrug. Alle Wissenschaften zerfielen ihm zu oberst in praktische und theoretische (vgl. Kr. d. Urt. § 79). Es ist klar, dass, wenn diese oberste Disjunktion alles Denkbaren gewisse Bestimmungen mit sich bringt, die für beide Teile verschieden und völlig ungleichartig sind, dass dann die logischen Pyramiden, die von diesen Spitzen abhängig sind, in ihrer Gesamtheit von einander getrennt bleiben müssen.

Hieraus ergiebt sich eine vertiefte Einsicht darin, was es bedeutet, wenn Kant die Kritik der Urteilskraft als ein Bindeglied zweier Teile der Philosophie bezeichnet. Wenn man sich nämlich die theoretischen und die praktischen Wissenschaften im wesentlichen als zwei getrennte Pyramiden vorstellt, so muss es besonders interessant sein, die Ausnahmen, d. h. ihre spärlichen gegenseitigen Hinweise und Beziehungen, aufzusuchen. Dies Interesse wird auch an anderen Stellen der Kantischen Philosophie hervorgekehrt.

II. Die soeben dargelegte Ansicht ist sozusagen das unschuldigste Mittel, das Kant dazu verhilft, seine Probleme von verschiedenen Standpunkten aus verschieden zu behandeln. Viel gefährlicher und befremdender wirkt die in seiner Transscendentalphilosophie enthaltene Dialektik; es treten dort Gegensätze auf, die Kant nicht dialektisch nennt und die es doch in gewissem Sinne sind.

In den Prolegomena (Kehrbach-Ausgabe S. 165) heisst es: „Alle Erkenntnis aus blossem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ Und in den Reflexionen Kants (Kritische Beleuchtungen der Analytik) heisst es: „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, dass sie notwendig rational verfahren müssen.“ Wie vertragen sich diese beiden Sätze? Kant glaubt zwar, durch seiu transscendentalphilosophisches System den Gegensatz von Empirismus und Rationalismus überwunden zu haben, aber die beiden darin aufgehobenen Momente führen ein so starkes Eigenleben fort, dass nur ein doppelter Begriff der Wahrheit über ihren Widerspruch hinweghilft. Offenbar fasst Kant das Wort „Wahrheit“ in einem besonderen Sinn, wenn er sagt: „und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“. Er verschweigt dabei die Antithese.

Diese Prolegomena-Stelle hat wohl so manchen Empiristen begeistert und mit dem Glauben erfüllt, Kant zu den Seinigen rechnen zu können. Und doch giebt jener Satz ein falsches Bild von der Kantischen Philosophie.

Dieser Fall soll uns indessen nur als einleitendes Beispiel dienen. Wichtiger, weil von allgemeiner Bedeutung, ist der dialektische Gesamtzug, der die Transscendentalphilosophie beherrscht, insofern sie ein Stufenreich von Erkenntnisvermögen errichtet.

Der Gang dieser Dialektik pflegt der folgende zu sein. Ein Kreis niederer Erkenntniskräfte wird zunächst für sich betrachtet und scheint dabei eine Art Wahrheit zu liefern. Sodann wird er mit dem nächst höheren Kreise von Vermögen verglichen und erscheint nunmehr als subjektiv, als menschlich bedingt, als in einem gewissen Sinne zufällig und für die objektive Wahrheit nichts verbürgend. Auch der Vergleich der Erkenntniskräfte mit nur fingierten andersartigen Möglichkeiten führt schon zur

Subjektiv-Erklärung (Kr. d. Urt. § 77 Abs. 3). So gelangt man dahin, dass jede apriorisch-erkenntnis-psycho-logische Form, sobald sie einmal feste Gestalt angenommen hat, der dialektischen Aufhebung verfallen muss, weil eine feste Gestalt immer etwas Bedingtes an sich hat. Dieser merkwürdige Thatbestand kann an den Fichteschen Satz erinnern, dass eine Wahrheit nur wahr sei, so lange man sie denke, aber nicht, wenn man sie veräussere.

Der dialektische Prozess vollzieht sich im Kantischen System zuerst an Raum und Zeit. Würde man ihre Objektiv-Setzung in Betracht ziehen, so wäre es nicht abzusehen, warum gerade diese beiden und nicht noch andere Anschauungsformen vorhanden sind. In dieser Phase des dialektischen Prozesses erscheinen die Kategorien noch als objektiv-konstitutiv. Aber dabei bleibt es nicht. Auch sie werden in der nun folgenden Phase auf die subjektive Seite geworfen. Zwar wird mit dieser Doppelwertung der Kategorien das Gegensatzpaar „Natur“ und „intelligibles Substrat“ verbunden. Aber der dialektische Charakter, der in solcher Doppelwertung liegt, wird hiermit nicht aufgehoben, sondern nur verdeckt. Denn der Gegensatz von Natur und intelligibler Welt folgt allererst aus der Erkenntnis, dass die Kategorien subjektiv sind.

Ein anderes Beispiel: das Wesen der Schönheit erscheint bald als bloss subjektiv, bald auch als objektiv begründet. Das eine Mal heisst es, diese Empfindung habe ihre Quelle lediglich in den subjektiven Bedingungen, unter denen wir die Natur ansehen. In der Darstellung des Verhältnisses vom Schönen und Erhabenen aber soll das Gefühl des Erhabenen als subjektiv gekennzeichnet werden, und ihm gegenüber wird nun das Schöne objektiv genannt.

Auch an der Urteilskraft insgesamt genommen, vollzieht sich der dialektische Prozess der Subjektivsetzung (Vgl. Kr. d. Urt. § 77 Abs. 3). Man hätte nach Kants sonstigen Darlegungen glauben können, dass man im Prinzip der Urteilskraft, und insbesondere in ihrem deduktiv-systematischen Verfahren, ein aprioriſches Prinzip besitze, dass (zwar nicht als Form, aber doch als Technik) für die Natur selbst Geltung habe. Aber wir werden an dem objektiven Wert der auf solchem Wege gewonnenen Erkenntnis irre (vgl. hierzu Kr. d. Art. § 70, Ende des 1. Abs.; besonders aber § 77). Es geschieht dies durch die Anregung, die uns die Antinomie der Maximen zum Nachdenken giebt. Wir

gelangen nämlich dadurch zu der Einsicht (§ 77), das man sich anstelle unserer Art von Urteilskraft wohl auch eine andere (aussermenschliche) denken kann. Es „muss hier die Idee von einem anderen möglichen Verstande („in Ansehung der Urteilskraft") als dem menschlichen zu Grunde liegen, so wie wir in der Kr. d. r. V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mussten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte . . ." Diese aussermenschliche Urteilskraft würde, wie Kant alsdann ausführt, nicht vom Analytisch-Allgemeinen, sondern vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besonderen gehen.

Ja sogar die alleroberste Disjunktion der Kantischen Erkenntnislehre, die von theoretischer und praktischer Philosophie, verfällt der dialektischen Subjektiv-Satzung. Es rühre nur von der subjektiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens her (Kr. d. Urt. § 76 Kehrbach S. 290), dass zwischen Sein und Sollen unterschieden werden müsste.

Wir sehen: es bleibt nichts in der Kantischen Philosophie übrig, woran sich nicht die Herabsetzung in Hinsicht objektiven Wahrheitswertes vollzöge. Jeder Standpunkt enthält in sich Wahrheit. So bald aber das Prinzip dieses Standpunktes in eine feste logische Form gebracht worden ist, zerstört er sich dadurch selbst; er erscheint als bedingt und die Geltung seiner Resultate als fragwürdig. Das ist es, was das Studium der Kantischen Philosophie so sehr erschwert. Denn während Hegel sich des Stufenreiches heterogener Erzeugnisse des philosophischen Denkens deutlich bewusst ist, und eine jede Stufe für sich allein behandelt, sodass der Leser sehr wohl weiss, dass er sich garnicht bemühen soll, die Ergebnisse des einen Kapitels mit denen des anderen in vollkommenen Einklang zu bringen, wird bei Kant äusserlich und scheinbar alles zu einer einzigen Einheit verbunden. Die Ergebnisse verschiedener dialektischer Stufen werden durcheinander vorgetragen; ihre Grenzen verwischen sich.

Wenn auch die hier geschilderte erkenntnis-psychologische Dialektik ihrem methodischen Sinne nach nicht ganz gleichbedeutend mit der metaphysischen Dialektik ist, die Kant selbst als Dialektik vorträgt, so dürfte doch diese Erweiterung des Begriffes der Dialektik angemessen sein. Es wäre nicht zweckmässig, den Begriff der Dialektik so weit zu verflüchtigen, dass

er nur noch so viel als fortschreitende Gedankenentwickelung bedeutet; es soll hier vielmehr nur dann eine Gedankenentwickelung dialektisch heissen, wenn ihre einzelnen Abschnitte völlig verselbständigt werden, sodass dadurch Widersprüche in ihren Konsequenzen hervortreten. Es ist für den allgemeinen Begriff der Dialektik nicht erforderlich, dass sie in dreiteiligen Anordnungen vorgetragen werde.

Die Fichtesche und Hegelsche Dialektik hat ihre Vorgeschichte bei Kant nicht allein in den vielzitierten „artigen Betrachtungen" (Kr. d. r. V. § 11). Vielmehr sind ihre Keime unausgesprochen und zersplittert in der gesamten Struktur des Kantischen Denkens anzutreffen.

Eine jede Dialektik arbeitet, wenn sie sich nicht ganz und gar skeptisch giebt, mit einem etwas unbestimmten Wahrheitsbegriff. Jedermann begreift, dass eine Wahrheit eine bloss halbe oder nur wahrscheinliche sein kann. Aber man erwartet alsdann, dass eine exakte Wissenschaft das Ganz-Wahre und das Falsche von einander sondern werde. In der Dialektik ist es anders. Hier tritt an Stelle jenes allgemein verständlichen Begriffs des Halb-Wahren der Begriff des Bedingt-Wahren oder Relativ-Wahren. „Wahrscheinlichkeiten fallen gar weg". Von zwei sich bekämpfenden relativ-wahren Ansichten der kritischen Metaphysik Kants ist eine jede in sich starr und keiner Verbesserung fähig noch bedürftig.

Noch ein wichtiger Gegensatz besteht zwischen der immanenten Dialektik Kants und der Dialektik Hegels: Man befindet sich nicht bei Kant auf einem Strome, von dem jeder Teil eine unentwegte Beziehung auf das Meer hat. In der Hegelschen Dialektik geht dem Absoluten kein Moment verloren; bei Kant gewähren weder die Inhalte noch die apriorischen Formen irgend einen zuverlässigen Anhalt für das Wesen des Intelligibeln.

III. Nennen wir das Wechselspiel der Begriffe „objektiv" und „subjektiv" eine erkenntnispsychologische Dialektik, so lässt sich daneben noch eine zetetische Dialektik bei Kant feststellen.

In der Preisschrift „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" setzt Kant das Wesen der Philosphie in Gegensatz zu dem der Mathematik: die erstere suche Definitionen, die letztere gehe von Definitionen aus. Die Philosophie müsse, um das Wirkliche zu erkennen — so sagt

Kant dort —, zetetisch verfahren und dürfe die konstruktive Methode der Mathematik nicht nachahmen wollen. Diese Auseinandersetzung passt vortrefflich für die ersten Teile der Kritik der teleologischen Urteilskraft; auch hat die zetetische Methode hier besondere Berechtigung, da ja nach Kant der Begriff der objektiven Naturzweckmässigkeit nur auf Anregung der Erfahrung gebildet wird.

Auch diese zetetische Methode wird von Kant zur dialektischen Abgrenzung gewisser einseitiger Standpunkte benutzt. — Es besteht nähmlich das Wesen der zetetischen Methode darin, dass man nicht von vornherein eine entscheidende und umfassende Wahrheit aufzustellen unternimmt, sondern etwa zuerst einen Anschein feststellt, den die Erfahrung gewährt, alsdann vielleicht über eine Klärung und Verbesserung der so gebildeten Vorstellungen verhandelt, und zuletzt erst die ferner liegenden Konsequenzen nach und nach in den Kreis der Betrachtungen zieht. Ein nicht zetetisch verfahrender Kopf würde behaupten, dass mit einer gegebenen Meinung alle Konsequenzen derselben zugleich gesetzt seien. Der Zetetiker aber bringt es zuwege, dass die Erkenntnis, wenn sie von einem bestimmten Erfahrungsproblem ausgeht, um bei einer bestimmten spekulativen Lösung anzulangen, eine Reihe unterscheidbarer Stufen durchwandert. Im tieferen Grunde setzt eine solche Methodik entweder die Fiktion voraus, dass man es mit einem Gegner zu thun habe, dem man ein Zugeständnis nach dem andern abringt, oder sie setzt voraus, dass der Kreis von Erfahrungen, der zur Betrachtung hinzugezogen wird, nach und nach umfassender gewählt werde.

Die Kantische Teleologie zeigt ein solches zetetisches Fortschreiten nun in folgenden für uns interessanten Fällen.

1. Es wird von der relativen Zweckmässigkeit, die der gemeine Menschenverstand beobachtet und die nur zu einem hypothetischen aber zu „keinem absoluten teleologischen Urteil berechtige“ (§ 63) zu der Feststellung der inneren Zweckmässigkeit fortgeschritten (§ 64–66) und von da zu der teleologischen Beurteilung der ganzen Natur, als eines Systems der Zwecke (§ 67). Wenn man die §§ 63 und 67 miteinander vergleicht, so wird man finden, dass es im Grunde eben dieselben äussen, relativen Zweckbeziehungen sind, die hier wie dort zur Sprache kommen. Aber während in § 63 das Urteil über sie

als bloss hypothetisch (gegenüber der inneren Zweckmässigkeit) herabgesetzt wird, erscheint es in § 67 als sachlich berechtigt. Und mit Recht. Denn nur nachdem man die innere Zweckmässigkeit kennen gelernt hat, kann man mit Fug zur Verfolgung der äusseren Zweckverhältnisse übergehen. Diese sind nämlich uns von der Erfahrung weniger dringlich vor Augen gerückt, sodass wir zweifeln könnten, ob ihnen eine tiefere naturphilosophische Wesenhaftigkeit zukomme, und darum bedarf unser Urteil einer inneren Besinnung. Erst aus dem Zusammenhange mit der inneren Zweckmässigkeit ergiebt sich die Bestätigung des Begriffs der äusseren.

Der scheinbare Widerspruch zwischen den genannten Paragraphen, den die zetetische Methode erzeugte, lässt sich also diesmal aufhellen, sodass man das Verhältnis der beiden Standpunkte nicht eigentlich dialektisch zu nennen braucht. Als Beispiel Kantischer Gedankenentwickelung ist aber dieser Fall so charakteristisch, und in sich so bedeutend, dass er hier angeführt zu werden verdiente.

2. Eine überaus schwierige und irreführende zetetisch-dialektische Abgrenzung verschiedener Standpunkte finden wir bei dem Begriffe des Naturzwecks. „Ein Ding seiner inneren Form halber als Naturzweck behandeln, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten“ (§ 67). Damit soll gesagt sein, dass es genügen könne, wenn man Organismen nach der teleologischen Maxime durchdenkt, ohne über ihre metaphysische Ursache nachzudenken. In demselben Sinne heisst es § 68 (mit einem unglücklichen Durcheinander der Termini): „Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieser Verirrung schon genugsam vor . . . und man muss es nicht für unbedeutend ansehen, ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsele . . . denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst fragen“ (hier wird die zetetische Methode deutlich ausgesprochen!) „finden wir in der Natur und in dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Produkte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr selbst erzeugt werden . . . Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahiert sie von der Frage, ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft, nämlich das der Metaphysik, sein“ . . . Man spricht „in der Teleologie zwar

von der Natur, als ob die Zweckmässigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, dass man der Natur, d. i. der Materie, diese Absicht beilegt“ . . . Hierüber kann nun kein Missverstand stattfinden, „indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird“.

Man hätte glauben sollen, mit der dialektischen Unterscheidung eines mechanistischen und eines teleologischen Standpunktes für die Naturbeurteilung, wie sie in der Antinomie formuliert werden, sei es genug der Schwierigkeit, und es könnte nun dem reflektierenden Menschen überlassen bleiben, für den jeweilig gewählten Standpunkt alle möglichen und notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Kant aber unterscheidet noch innerhalb des Standpunktes der teleologischen Maxime eine Anzahl besonderer Auffassungsarten, je nachdem man die Konsequenzen der Maxime zulässt oder fern hält.

3. Man kann sagen, dass der Begriff „regulativ“ einige Eigentümlichkeiten der zetetischen Methode in sich verdichtet. Will man sich sachlich über diesen Begriff Rechenschaft ablegen, so wird man versuchen müssen, ihm eine Bedeutung auch ausserhalb der Kantischen Philosophie zu geben, man wird fragen dürfen, ob nur transscendentale Ideen regulativ sein können, oder auch empirische Begriffe?

Wenn man genauer zusieht, wird man finden, dass für Kant fast alle Erkenntnisse regulativ sind. Ganz besonders gilt aber alles das als bloss regulativ, was auf dem Thätigkeitsgebiete der Urteilskraft gefunden wird. Und dahin gehört u. a. alle Naturerfahrung.

Denn die Naturerscheinungen treten uns nicht in reinen kategorialen Formen entgegen, sondern die Gesetze, die der reine Verstand der Natur vorschreibt, werden zunächst durch eine transscendentale Technik der Natur spezifiziert und liefern so erst die reale Mannigfaltigkeit, deren die Naturerscheinungen niemals entbehren. Das Prinzip dieser Technik aber ist bloss regulativ. Man kann also, wenn man die Konsequenzen der Kantischen Erkenntnislehre in dieser Richtung zieht, sagen, dass es nicht einen einzigen Erfahrungssatz in den Naturwissenschaften giebt, der mehr als regulative Geltung hätte.

Damit nun aber diese Kritik der Erfahrungserkenntnis uns nicht hindere, den Unterschieden des Wahrheitswertes im einzelnen nachzuspüren, wollen wir annehmen, sie habe nur die Bedeutung

einer allgemeinen Charakteristik vom höheren Standpunkt aus. Innerhalb der Naturforschung selbst aber könnte man wohl von neuem beträchtliche Unterschiede im Zulässigkeitsgrade machen und manche Begriffe im engeren Sinne als regulativ, andere aber als bestimmend und konstitutiv bezeichnen. Hier hätten wir nun die geforderte empirische Erklärung und Rechtfertigung des Begriffes „regulativ" zu liefern.

Konstitutiv im empirischen Sinne können diejenigen Begriffe genannt werden, deren Realität ihrer Möglichkeit nach erwiesen ist, und die daher mit Zuversichtlichkeit gebraucht werden können. Konstitutive Begriffe sind bewährte Begriffe, regulative Begriffe sind hypothetische Begriffe. Konstitutiv sind die Begriffe der chemischen Verbindung und der Zersetzung und der Begriff der Wellenbewegung. Ein regulativer Begriff dagegen wäre z. B. die Vorstellung, dass in einem Magneten jedes Molekül von einem elektrischen Strom umflossen sei. Als ein regulativer Begriff kann auch der Begriff des Atoms angesehen werden. Ein regulativer Begriff (oder besser: eine regulative Idee) ist es, wenn der Christ seine Lebensschicksale als planvolle Erziehungsmittel betrachtet.

Die logische Unsicherheit, die den regulativen Begriffen anhaftet, kann entweder auf dem Mangel an Erfahrung oder auf dem Mangel an höherer intellektueller Begründung beruhen. Wenn Kant das Prinzip der Urteilskraft (und damit die gesamte empirische Erkenntnis) regulativ nennt, so meint er es in letzterem Sinne; er will sagen, dass sich keine vollständige apriorisch-rationale Notwendigkeit dafür nachweisen lasse.

Es lässt sich ferner folgende Unterscheidung machen: erstens wird das Prädikat „regulativ" angewandt, wenn man die wahre Natur der Dinge nicht kennt. Zweitens aber bedient man sich auch absichtlich inadäquater Begriffe, nur um die Betrachtung eines Gegenstandes sich zu erleichtern oder fruchtbarer zu gestalten. Man könnte sogar in diesem letzteren Sinne gelegentlich von einem regulativen Gebrauch konstitutiver Begriffe sprechen. Ein solcher Fall liegt vor, wenn man den Begriff der Absichtlichkeit auf einen Komplex menschlicher Handlungen anwendet, von denen man weiss, dass sie nicht aus einer zusammenhängenden Absicht entsprungen sind. Auf solche Weise suchen Psychologen, Nationalökonomen, Historiker und ästhetische Kritiker sich grössere Überblicke zu verschaffen.

Es haben also die regulativen Begriffe entweder den Charakter der Vorläufigkeit und Ungewissheit oder den Charakter eines geschickten Operationsmittels, dessen Inadäquatheit man kennt, wie man etwa die Fehlerquellen eines Instrumentes kennt.

Was macht nun Kant mit diesem Sachverhalt? Er verschmilzt erstens die soeben auseinandergelegten Bedeutungen in dem Terminus „regulativ“ und er überträgt zweitens diesen Begriff auf das Ganze der Erfahrung, obwohl er seiner natürlichen Bedeutung nach ein zetetischer Begriff ist, das heisst ein solcher, dessen Anwendung allemal bedeutet, dass man es mit einer Vorstufe der Erkenntnis zu thun hat und auf einen weiteren Fortschritt noch hofft. So gewinnt Kant den Begriff einer Erkenntnis, die bloss regulativ ist, ohne die Aussicht zu haben, es jemals darüber hinaus zu bringen. In den empirischen Verhältnissen ist das nicht so. Dort wird bei jeder halbwahren Erkenntnis erwartet, dass sich Wahres und Falsches entweder sogleich oder doch in Zukunft werde trennen lassen.

Regulativ heisst in Kants Teleologie vor allem der Begriff der Verursachung der Organismen durch einen Naturverstand. Dieser Begriff heisst u. A. deshalb regulativ, weil er inadäquat ist. Organismen können nur nach einer entfernten Analogie mit menschlichen Zweckschöpfungen verglichen werden. Nun sollte man meinen, eine solche Inadäquatheit müsse entweder nur ein willkürliches Spiel unserer Erkenntnis oder ein annähernd berechtigter Ausdruck sein, dessen Mängel man werde verbessern können, da man sie doch erkennen kann. Anders Kant. Die Idee des Naturzwecks soll nach ihm bald willkürlich sein, da wir sie „nicht beobachten, sondern nur . . . hinzudenken“ (§ 75). Bald wiederum soll sie „unentbehrlich“ sein, um die Natur „durch Beobachtung kennen zu lernen“ (§ 72). Und obwohl sie nur inadäquat ist, soll sie doch nicht korrekturfähig sein. Es enthält also der Begriff des Regulativen bei Kant, indem er alle solche Behauptungen zugleich decken soll, einen inneren Widerspruch.

Man vergleiche hierzu noch folgende sehr charakteristische Stelle in der Abhandlung „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“: „Es mag . . . die Ursache organisierter Wesen in der Welt oder ausser der Welt anzutreffen sein, so müssen wir entweder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen, oder ein intelligentes Wesen uns dazu denken . . . weil wir . . . (sonst) eine Grundkraft erdichten müssten, wozu die Vernunft

durchaus keine Befugnis hat, weil es ihr alsdann keine Mühe machen würde, Alles, was sie will und wie sie will, zu erklären." Nähme man z. B. zur Erklärung der Organismen eine Grundkraft an: „aus sich selbst zweckmässig aber ohne Zweck und Absicht, die in ihr oder ihrer Ursache lägen, zu wirken —" so sei dieser Begriff „völlig erdichtet und leer". —

Es ist die Inadäquatheit des Zweckbegriffes nicht der einzige Grund für die Feststellung seines regulativen Charakters, aber es ist derjenige Grund, der am meisten dem ursprünglich-zetetischen Charakter des Begriffs regulativ entspricht. Gründe der erkenntnispsychologischen Dialektik kommen hinzu. — In anderen Fällen führt die Unbestimmtheit der Grenzen eines Prinzips zur Feststellung seines regulativen Charakters. Auch hierin liegt ausgesprochen, dass alle unsere Erkenntnis, soweit sie auch immer ihrer inneren Möglichkeit nach vorweggenommen werde, ihrem ewigen Wesen nach als Stückwerk anzusehen sei. Diese Vorstellung bedeutet aber nichts anderes als eine Übertragung des Gedankens, dass eine Erkenntnis oft nur Vorstufe sei, auf das absolute Ganze möglicher Erkenntnis. Diese Übertragung wäre innerlich widersinnig, wenn dabei jeder Massstab fehlen würde, woran das Unzulängliche des vermeintlichen Ganzen erkannt würde. Denkt man aber an Kants gelegentliche Äusserung, dass die Vernunft dieses Mass enthalte, und zugleich daran, dass die Vernunft selbst nicht fähig sein soll, irgend ein zuverlässiges Resultat zu zeitigen, so bedeutet dies eine Verewigung der Dialektik oder ist überhaupt nicht zu verstehen.

Die Sonderbarkeit des Begriffs des Regulativen wird weiterhin dadurch vergrössert, dass er an den Begriff eines logischen Sollens angenähert wird, ohne dass diesem Sollen zugleich ein gleichwertiger Erfolg in Aussicht gestellt würde. Transscendentalphilosophie ist der Versuch, die Prinzipien, die unser Denken leiten, aufzufinden und den Rechtsgrund dieser Prinzipien zu prüfen. Nun sollte man meinen, dass, wenn diese Transscendentalphilosophie die Ansprüche einer Maxime als billig anerkennt, dies nur dadurch geschehen könnte, dass der Transscendentalphilosoph findet: die Maxime passe in den Rahmen des gesamten Weltbildes, d. h. in das Ganze der transscendentalen Bestimmungen. Kant aber vermag einen systematischen Zusammenhang aller apriorischen Bestimmungen in einer hierfür hinreichenden Tiefe nicht zu geben. Indem er alles auf die endlich-bedingten und disparaten Kräfte

des Subjekts zurückführt, folgt er selbst in der Transscendentalphilosophie dem Goetheschen Wahlspruch „nie geschlossen, stets gerundet“. Ebenso wie die reinen Vernunftideen scheinen auch die Maximen der Urteilskraft mehr zu versprechen, als sie halten können. So kommt denn die merkwürdige Bestimmung heraus: man soll ihnen folgen, ohne glauben zu dürfen, dass man das Gewünschte erreichen werde. Darin zeigt sich der Mangel an Schlüssigkeit im transscendentalen Systeme.

Durch die gesamten Untersuchungen dieses Teiles sind nunmehr drei Arten dialektischer Denkgewohnheiten bei Kant nachgewiesen worden, die in ihrer Vereinigung dazu führen konnten, mehrere Standpunkte in der Teleologie planmässig mit einander zu verbinden, ohne sie sachlich auszugleichen. Diese drei Arten sind: 1. die erkenntnispsychologische Dialektik (einschliesslich der metaphysischen, die Kant mit vollem Bewusstsein des Dialektischen vorträgt); 2. die zetetische Dialektik und 3. die disjunktive Dialektik, womit die zuerst besprochene Gliederung unserer Erkenntnis in getrennte Gebiete bezeichnet sein möge. Insofern nämlich jene Gliederung bei Kant dahin führt, die Ungleichartigkeit der Gebiete bis zur Unvermittelbarkeit, ja sogar bis zum offenen Widerspruch sich auswachsen zu lassen, kann man auch hier von Dialektik sprechen.

Wenn diese Darlegungen richtig sind, so könnte fortan die vergebliche Mühe gespart werden, der sich bisher alle Ausleger der Kantischen Teleologie unterzogen haben, die Kantischen Auseinandersetzungen in eins zusammenzuschmelzen. Meist lief dies auf eine entschiedene Bevorzugung des mechanistischen Standpunkts hinaus (besonders bei Stadler), eine Auslegung, die Kant ausdrücklich ablehnt.

Es soll übrigens durch diese Darlegungen des Wesens der Kantischen Dialektik nichts darüber entschieden werden, ob nicht vielleicht ein solcher dialektischer Zug aller spekulativen Philosophie unausweichlich anhaftet und mit Recht anhaften soll. Es lässt sich sogar zugestehen, dass diese dialektische Methode, die in der Philosophie der Folgezeit zu vollerem Bewusstsein erwachte, sich sehr fruchtbar erwiesen hat. Sie leitet den Denker an, die Probleme vielseitig zu betrachten und lässt ihm meist geistvoll, wenn auch nicht immer im gleichen Masse klar und durchsichtig erscheinen.

III.

Finalität und Mechanismus in ihrem Verhältnis zu den Hauptbegriffen der Kantischen Erkenntnislehre.

Es ist die Aufgabe der Urteilskraft, der besonderen Mannigfaltigkeit und dem Einzelnen der Natur gerecht zu werden. Die Grundsätze des reinen Verstandes geben nur die allerallgemeinsten Bestimmungen und genügen keineswegs, um den konkreten Fall zu beurteilen. Neben das Prinzip der „Nomothetik" der Natur muss daher noch ein anderes treten, das uns irgend einen Anhalt darüber giebt, wie jene Grundsätze sich in die besonderen Gesetze spezifizieren. Neben die „Form", in welcher die Natur dem Verstande erscheint, muss eine „Technik" treten, nach welcher sich das Allgemeine ins Einzelne gestaltet. Mit diesem Gedanken einer Technik will Kant sowohl sagen, dass der menschliche Geist es nötig habe, sich die fraglichen Verhältnisse subjektiv zweckmässig zurechtzulegen, als auch, dass der Natur selbst ein solches Verfahren angemessen sei.

Den Inhalt dieser logischen subjektiven Zweckmässigkeit der Natur, die das Prinzip der Urteilskraft fordert und aussagt, vermag man nicht erschöpfend zu definieren. Es liegt das in der Natur der Sache. Dennoch versucht Kant einen Anhalt für die inhaltliche Bedeutung des Prinzips zu geben, indem er sagt: die Urteilskraft betrachte die Natur nach der Form eines logischen Systems (J. S. Becks Auszug). Sowohl die Dinge als auch die Gesetze der Natur erscheinen uns als ein System von Gattungen und Arten.

Wenn eine Erkenntnis in ihrer Form diesem uralten logischen Schema entspricht, so ist sie für Kant so vollkommen als möglich. Allein wir können nicht immer und nicht sogleich dazu gelangen. Die Urteilskraft bedarf noch anderer Hülfsmittel und solche sind nun Mechanismus und Finalität. Man sieht, dass das Prinzip der Urteilskraft nicht durch die „Idee eines logischen Systems" erschöpfend bezeichnet wird; vielmehr hat diese Idee nur den Wert eines Symbols oder einer vorbildlichen Grundform für den allgemeinen Begriff der subjektiven Zweckmässigkeit.

* * *

Die Maxime des Mechanismus ist keineswegs mit dem Grundsatz der Kausalität gleichbedeutend. Indem man dies geglaubt hat, hat man Kant einen Vorwurf der Inkonsequenz

machen wollen; weil in der Kr. d. r. V. die Kausalität als unantastbarer konstitutiver Grundsatz erschien und in der Kr. d. Urt. der Mechanismus als fragwürdige regulative Maxime. — Kr. d. Urt. § 70 heisst es: Es kann sich zutragen, „dass die Urteilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximem ausgeht, deren eine ihr der blosse Verstand a priori an die Hand giebt, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlasst wird . . .“ Es wird hier des reinen Verstandesgrundsatzes der Kausalität ausdrücklich gedacht; aber die Maxime des Mechanismus ist von ihm in den speziellen Verwickelungen der Anwendung doch soweit entfernt, dass man nur noch sagen kann: der reine Verstand gebe sie der Reflexion an die Hand! Die mechanische Erklärungsart organischer Vorgänge setzt ein solches Durcheinander von physikalischen Vorstellungen voraus, dass Kant darin nicht mehr die blosse Anwendung eines Grundsatzes erblicken mag, sondern gleichsam einen selbständigen methodischen Apparat, der von dem Grundsatze der Kausalität nur einen empirisch bedingten Gebrauch macht. Die vielen physikalischen Einzelgesetze, die dieser methodische Apparat voraussetzt, sind ja selbst nur unter Mithülfe einer spezifizierenden Technik der Natur als entstanden zu denken. Mit Recht wird also das Prinzip des Mechanismus eine Maxime der Urteilskraft genannt, deren dieselbe bedürfe, um dem mannigfaltigen Beieinander von speziellen Naturgesetzen in den konkreten Einzelerscheinungen zu folgen. Für unsere nicht rasch genug durchdringende Urteilskraft, die überdies an bestimmte, dem Menschen naheliegende Einzelheiten mehr gewiesen ist als an die Erkenntnis einer zusammenfassenden Naturphilosophie, — für diese unsere Urteilskraft bedarf es solcher subsidiärer Maximen.

Genau das Gleiche gilt von der Maxime der Finalität. Zunächst widerspricht auch sie nicht dem Grundsatz der Kausalität und schwächt ihn auch nicht ab, sondern setzt nur eine besondere Art der Spezifikation desselben voraus. Sie setzt nämlich eine besondere Art der Verursachung voraus, indem sie annimmt, dass den Mittel-Zweckverhältnissen der Organismen eine intelligente Ursache zu Grunde liegt. Kant nennt dies ein Verhältnis einer Kausalität eines Verstandes auf die Naturbildung (vgl. u. a. § 75 Abs. 2). Fraglich bleibt für Kant nur, ob man befugt sei, eine solche Art der Spezifikation in Ansatz zu bringen. Daher heissen beide Maximen „bloss regulativ“. Man könne apriori nicht einsehen, auf wie mannigfache Art sich die

Natur spezifizieren möge (§ 71 Abs. 1); und so besteht denn für uns das Recht, es auf beide Arten zu versuchen.

* * *

Von den beiden Hilfswerkzeugen der Urteilskraft, den Maximen des Mechanismus und der Finalität, steht nun aber doch (nach Kant) die erstere den Bedürfnissen einer systematischen Erkenntnis und befriedigenden Erklärungsweise näher als die letztere. Daher ist die erstere zur Grundlage einer exakten Wissenschaft, der theoretischen Physik, brauchbar. Die letztere aber hat wiederum in anderer Richtung Vorzüge. Wenn schon beide Maximen dem Bedürfnis der Urteilskraft entsprechen, so füllt die Maxime der Finalität geradezu eine empfindliche Lücke aus. Diese Lücke genau zu bezeichnen, ist eine wesentliche Aufgabe der transscendentalen Erkenntnislehre Kants (§ 77 der Kr. d. Urt.).

Kurz gesagt, ist es die Einheit des Individuums, die ein besonderes Prinzip erfordert, da sie durch Spezifikation allgemeiner Formen des Geschehens ebensowenig verstanden werden kann, als durch den „blinden Mechanismus", der als ein prinziploses Zusammentreffen physikalischer Gesetze betrachtet wird.

Kant ist besonders bemüht, das Verhältnis des Spezifikationsprinzipes zur Maxime der Finalität auseinanderzusetzen. Könnten wir Menschen das Spezifikationsprinzip für die gesamte Natur vollständig durchführen, so bedürften wir der Maxime der Finalität nicht (§ 76 letzter Absatz). Wir könnten dann deduktiv von oben anfangen und beim Einzelnen anlangen und würden so für jede scheinbare Zufälligkeit einen systematischen Grund haben. Es würde alles ohne Rest begrifflich bestimmbar sein.

Nun ist dies nicht möglich. Je weniger wir aber den Gang jener idealen Spezifikation übersehen können, umsomehr muss uns die Mannigfaltigkeit des Besonderen und Einzelnen als zufällig erscheinen; daher heisst die Ordnung, die trotzdem hier angetroffen wird, die Gesetzlichkeit des Zufälligen. Dieser Gesetzlichkeit des Zufälligen muss nun die Urteilskraft nachgehen und da sie es auf Grund ihres Systemprinzipes nicht vermag, so entleiht sie aus dem praktischen Denken den Begriff des Zwecks und formt daraus eine Maxime.

Dies ist der nicht ganz einfache Zusammenhang, den Kant zwischen dem Prinzip der Urteilskraft und der Maxime der Finalität herstellt.

* * *

Die objektiv-formale Zweckmässigkeit gehört nicht in den hier betrachteten Zusammenhang. Kant widmet ihr nur deshalb einen der ersten Paragraphen seiner Kr. d. teolog. Urt., um sie von der folgenden Betrachtung auszuschliessen. Es liegt ihm daran, sein Problem der Naturteleologie möglichst rein und bestimmt zu fassen. Kant ist in allem seinem philosophischen Denken lieber geneigt, eine schwer übersehbare Mannigfaltigkeit der Verhältnisse und Probleme festzustellen, als alles auf ein einziges Prinzip zurückzuführen. Er scheut die unklaren Mischungen, die in der spekulativen Philosophie so leicht aus ungleichartigen Bestandteilen hergestellt werden. Kants wissenschaftliches Genie ist hierin demjenigen Keplers vergleichbar, nicht demjenigen Galileis (vgl. über diesen Gegensatz die geistvollen Ausführungen E. Machs in seiner „Geschichte der Mechanik").

Kant erkennt an, dass die Zweckmässigkeit, die die mathematischen Verhältnisse durch ihre eigene Natur mit sich bringen, ein Nachdenken des Metaphysikers verdiene; aber er schreitet selbst nicht an die sich hier ergebende Aufgabe. Der wesentliche Zweck jenes Paragraphen muss vielmehr in seinem restringierenden Charakter gesucht werden. Der Wert dieser Trennung ist sehr hoch zu veranschlagen, denn es liegt nahe, wenn man von der Harmonie oder Zweckmässigkeit der Naturordnung redet, beide Bestandteile zu vermischen. Seit die Pythagoräer das mathematische Element in der Natur mit ihrer logischen Ordnung in den Begriff der Harmonie zusammenfassten, hat sich dieser Mischbegriff bis weit in die neuzeitliche Philosophie geltend gemacht. Kants Verdienst ist es, hier eine entschiedene und deutliche Trennung vorgenommen zu haben.

In gleichem Sinne ist auch die Unterscheidung von subjektiver (systematischer) und objektiver (organischer) Zweckmässigkeit bedeutend.

* * *

Der finalen Beurteilung empirischer Naturformen giebt es nach Kant zwei Arten: nämlich erstens die Beurteilung nach

der Maxime der inneren Zweckmässigkeit: „Ein organisches Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben". Dazu kommt dann zweitens die Beurteilung relativer äusserer Zusammenhänge nach der Maxime der Zweckmässigkeit im System der Natur. Sie ist nicht so unentbehrlich als die erste, aber dennoch sachlich berechtigt. Beide Maximen werden von Kant neben einander namhaft gemacht: Kr. d. Urt. § 75 Abs. 2 und § 85 Abs. 5.

* * *

Die Definition des Organismus erscheint bei Kant in zwei Formen. Einmal nämlich wird er als Wesen von innerer Zweckmässigkeit definiert und zweitens wird er als ein Ding definiert, bei dem die Idee die Ursache der Existenz sei.

Die Verbindung zwischen diesen beiden Definitionen dürfte sich bei Kant so vollzogen haben:

Jedem Verhältnisse von Mittel und Zweck muss ein solches von Ursache und Wirkung untergelegt werden, in der Art, dass die Ursache als geistig, ideenbegabt, zu denken ist (§ 63 Abs. 1). Besteht nun ein Organismus aus einer unabsehbaren Menge von Mittel-Zweck-Beziehungen, so kann man wohl die vielen Einzelintelligenzen, die man bei diesen Verhältnissen voraussetzen müsste, in eine einzige zusammenziehen und als Idee des Ganzen dem konkreten Gebilde vorangehen lassen (§ 65 Abs. 5, § 77 Abs. 8). Dies möchte wohl eine annehmbare Vorstellung sein, die man Kant zur Verbindung jener Definitionen unterlegen könnte. Er selbst giebt in dieser Richtung keine befriedigenden Aufschlüsse.

Er zeigt uns zwar eine Fülle sehr verschiedenartiger Charakterisierungsversuche vom Wesen des Organismus, aber er verbindet sie nicht logisch oder naturphilosophisch mit einander (Kr. d. Urt. § 64 bis § 66). Die Vielfältigkeit der Schilderungen vom Wesen des Organismus geht weit über die soeben besprochene Zwiefachheit der Definitionen hinaus. So werden z. B. sehr schwierige Thesen über das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen aufgestellt. Schwierigkeiten enthält auch der Satz: „Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist."

Das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen beim Organismus wird so eigentümlich — und, in physikalischem Sinne,

dunkel — geschildert, dass man hier am ehesten an das Wesen des Geistes selbst zu denken genötigt wird, das ja ein ähnliches Ineinandersein seiner Bestimmungen aufweist. Man könnte vielleicht sagen: Es wird hier von Kant bereits der Organismus nach der Kategorie des Reflexiven gedacht, die in der nachkantischen Philosophie eine so grosse Rolle spielt („Für-Sich-Sein", „der Gedanke hat sich selbst . . .").

Kant hat die hier liegenden Probleme der Naturphilosophie nur vorgelegt, nicht hinreichend erörtert. Trotzdem liegt hierin eine grosse Leistung. Hegel sagt (Encyklopädie § 204): „Beim Zwecke muss nicht gleich oder nicht bloss an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewusstsein als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. Mit dem Begriff von innerer Zweckmässigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmässigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die endliche, die äussere Zweckmässigkeit vor sich hatte." — Man muss bei diesem Begriffe der „inneren Zweckmässigkeit" dann allerdings alle jene Nebenschilderungen mitbedenken und nicht bloss die Kantische Maxime, die ja — genau betrachtet — die innere Zweckmässigkeit auf einen dichten und vielseitigen Zusammenhang von äusseren Zweckrelationen zurückzuführen scheint.

IV.

Der transscendentale Begriff einer Erzeugung der Natur und die Antinomie der teleologischen Urteilskraft.

Im vorigen Teile ist dargelegt worden, dass Mechanismus und Finalität zwei Beurteilungsmaximen sind, die beide im Dienst eines einzigen Fundamentalprinzips der Urteilskraft stehen und beide auf die konkreten Einzelheiten der Natur sich richten. Es fragt sich daher, wie beide sich dabei mit einander vertragen. Nach Kant vertragen sie sich nicht.

Fast alle Ausleger Kants haben der mechanistischen Maxime ein grösseres Recht einräumen wollen, als Kant es thut und haben dabei meist den Äusserungen Kants Gewalt angethan. So z. B. Pfannkuche in den Kantstudien (Bd. V, 1900). In der theoretischen Erkenntnis, meint er, hätten die aus dem Zweckbegriff

gewonnenen Betrachtungsweisen nur den Wert logischer Hilfsoperationen und lieferten keine eigene neue Erkenntnis. Dass der Mechanismus überall durchführbar sei, liege in der Konsequenz der Kantischen Gedankengänge, wenn sich auch die Kantischen Darlegungen mehr dem Problem der Finalität zuwandten, freilich nur, um mit einer skeptisch-kritischen Zurückhaltung zu endigen. — Stadler sagt („Kants Teleologie"): Es könne eine Antinomie zwischen Mechanismus und Finalität überhaupt nicht in Betracht kommen, da ja das Prinzip der Urteilskraft (das er irrigerweise hier für die Maxime der Finalität einsetzt) nur ein Spezifiziert-Werden der Kategorie der Kausalität bedeute (die er irrigerweise der Maxime des Mechanismus gleichsetzt). Indem er aber dann näher auf das Verhältnis der beiden Maximen bei der Beurteilung eines einzelnen Organismus eingeht, meint er, dass die mechanischen Zusammenhänge durchgreifend den ganzen Organismus beherrschen und dass nur die äussere Reihenfolge, in der wir das Hic und Nunc seiner Bestandteile verfolgen, nach der teleologischen Maxime sich ordne. „In das ideale Schema (!) von Endursachen wird sie (die Wissenschaft) den realen Stoff gefundener causae efficientes einordnen . . . Ihre Resultate bieten sich dem Verstande in der Form (!) eines prinzipiell gegliederten Ganzen dar, die ihm allein Befriedigung gewähren kann". Der teleologische Weg hat für Stadler nur heuristische Bedeutung. Dies alles soll nicht etwa Weiterbildung Kantischer Gedanken, sondern Auslegung sein.

Auch Cohen legt Kant ähnlich aus. Auch er vermag nicht zu glauben, dass die Strenge der mechanischen Zusammenhänge, die sich über die ganze Natur erstrecken, irgendwo durchbrochen werde und er vermag auch nicht anzunehmen, dass Kant dies habe für möglich halten können. Nur wird Cohen in höherem Grade als Stadler dem selbständigen Werte der höheren „Form" gerecht, in der sich die elementaren mechanischen Zusammenhänge vereinigen („Kants Begründung der Ästhetik"): „Wenngleich alle Glieder des Organismus, als wären sie nur Teile oder selbständige Objekte, nach der Notwendigkeit der Kausalität erforscht und bestimmt sind, so bleibt ihre Vereinigung zum Ganzen und zur Einheit des Individuums, ihre zweckhafte Verbindung zum Organismus nichtsdestoweniger . . . zufällig; und diese Zufälligkeit lüftet sich unter dem Lichte der Idee, unter dem „Gesichtspunkte" der nicht ausschliesslich mechanischen Beurteilung, unter dem focus imagi-

narius für die Richtungslinien der Naturbeschreibung . . . Der Beistand dieser Idee des Zweckbegriffes gilt nicht der Lösung, sondern lediglich der Auszeichnung des Problems. Dass das Problem nicht unterschlagen werde, dafür ist die Idee des Zwecks der Grenzwächter an der Grenze der mathematischen Erfahrung". Hiernach scheint es, als deute Cohen das Verhältnis von Mechanismus und Finalität in einem ähnlichen Sinne, als bei Aristoteles das Verhältnis einer höheren Form zu einer niederen gedacht werden muss. Die mechanischen Zusammenhänge bilden also gleichsam den Stoff, der sich teleologisch sinnvoll zur Form des Organismus vereinigt. Diese Form hat selbständige naturphilosophische (metaphysische) Bedeutung — auch darin stimmt die Cohensche Auslegung mit der Aristotelischen Entelechienlehre überein; man darf das Problem der teleologischen Form nicht unterschlagen, indem man nur auf die mechanischen Zusammenhänge acht giebt, wie es die mathematische Naturwissenschaft thut..

Eine etwas andere Auslegung enthalten die Cohenschen Sätze: „Diese Aufgabe der individuellen und organischen Kausalität ist als Aufgabe unendlich und unvollziehbar zu denken . . . das Problem des Organismus kann nicht aufhören, Problem zu sein: weil kein Newton für die Erklärung des Grashalms erstehen kann; das will sagen: weil die Mechanik für den Organismus keine statische Gleichung aufstellen kann." Hiermit soll offenbar gesagt sein: Obwohl die mechanistische Betrachtungsweise in der Zergliederung des Organismus beliebig weit geführt werden kann, so kommt man damit doch niemals zu Ende, weil die Fülle der Verhältnisse von Ursache und Wirkung unübersehbar ist.

Beide Auslegungen lassen sich bei dem Cohenschen Satze denken: „Es ist die Idee der Kausalität, welche der Zweck bei einem Probleme vertritt, dem der Grundsatz der Kausalität sich verschliesst."

Alle diese Auslegungen haben als philosophische Einsichten ausserordentlich viel für sich; aber sie treffen nicht die Meinung Kants. Denn wie käme dabei eine Antinomie heraus? Wenn die Dinge so liegen, wie Cohen und Stadler meinen, so gehen gleichsam zwei Probleme, zwei Arten von Fragestellung, nebeneinander her, die zwar einunddieselben Dinge betreffen, aber sich gegenseitig gar nicht tangieren. Kr. d. Urt. § 78 Abs. 3 aber heisst es: „An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich

nicht beide Prinzipien . . . verknüpfen . . . Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sei als Produkt des blossen Mechanismus der Materie (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulnis in Freiheit gesetzt werden) anzusehen, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie, als einer Kausalität nach Zwecken zu handeln, eben dasselbe Produkt ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als konstitutives Prinzip zur Beurteilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Prinzipien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schliesst die andere aus . . ." — Kann man deutlicher die in Frage stehende Ausdeutung ablehnen?

Eben diese Ausdeutung wird in § 72 Abs. 3 von Kant ganz deutlich gekennzeichnet, aber nur, um sie später zu verneinen, wie aus dem weiteren Zusammenhange dieser Stelle zweifellos hervorgeht. Es wird gefragt, „ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art von Kausalität für dieselbe beweise, oder ob sie an sich und nach objektiven Prinzipien betrachtet, nicht vielmehr mit dem Mechanismus der Natur einerlei sei oder auf einem und demselben Grunde beruhe; nur dass wir, da dieser für unsere Nachforschung in manchen Naturprodukten oft zu tief versteckt ist, es mit einem subjektiven Prinzip, nämlich dem der Kunst, d. i. der Kausalität nach Ideen versuchen, um sie der Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothilfe uns in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu misslingen scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt eine besondere, von der Kausalität nach bloss mechanischen Gesetzen der Natur selbst unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen".

Der Verfasser dieser Arbeit behauptet also, dass Kant an dem Bestehen eines antinomischen Verhältnisses der Maximen festgehalten habe und keine von den viel leichter begreiflichen Ansichten, die im Vorstehenden angeführt wurden, habe annehmen wollen. — Der Sinn eines antinomischen Verhältnisses der Maximen ist schwer begreiflich. Es soll nun im Folgenden ein Versuch gemacht werden, zu zeigen, wie Kant zu einer so schwierigen und seltsamen Ansicht gelangen konnte. Zwar ist zuzugeben, dass es bei Kant hier und da den Anschein hat, als solle sich der Bann der Antinomie lösen; darüber wird später noch zu sprechen sein. Man hat auch gemeint, dass der

Wunsch nach einer analogen Systematik zu den anderen Kritiken Kant bewogen habe, diese Antinomie zu erkünsteln. Darauf ist aber zu erwidern, dass eine solche Anregung bei Kant doch wohl zum wenigsten auch noch andere tiefere Betrachtungen wachgerufen haben wird. Diese für sich aufzusuchen, ist eine Aufgabe, der man sich nicht entziehen darf, zumal da die antinomische Auffassung die breitesten Partien des Kantischen Buches beherrscht.

Die entscheidende Grundanschauung liegt in Folgendem: Kant will, dass jeder Gegenstand, den wir denken, besonders jeder Naturgegenstand, erst durch unsere intellektuellen Kräfte in uns erzeugt werde. Dabei ist es nun für Kant undenkbar, dass dieser Gegenstand auf zwei heterogene Arten gleichzeitig (oder nebeneinander) erzeugt werde. Dann wäre ja — wenn man es in freier Wendung einmal so ausdrücken darf — gleichsam eine prästabilierte Harmonie zweier Erkenntnisvermögen vorausgesetzt.

Nun würde man vielleicht sich dadurch helfen können, dass man die eine Art, den Gegenstand zu denken, „Erzeugung", und die andere Art „Beurteilung" nennt. Diese Auffassung mag Kant nicht annehmen; es würde ihm dabei der Wert des Finalitätsprinzips zu sehr herabgesetzt zu sein scheinen. Wäre das Prinzip des Mechanismus das erzeugende Prinzip (konstitutiv) und die Maxime der Finalität Sache der blossen Beurteilung (regulativ) wie Pfannkuche und Stadler meinen, so wäre mit der mechanistischen Erzeugung der Natur (in Gedanken) dieselbe völlig bestimmt; das beurteilende Durchdenken ebenderselben Gegenstände hätte nur noch die psychologische Bedeutung einer menschlichen Zurechtlegung. Kant sagt von den regulativen Prinzipien in der Kr. d. r. V., dass die Vernunft hier „nicht bettele, sondern gebiete"; in dem von uns gedachten Falle würde die Vernunft in ihrem Beurteilungsversuche bloss „betteln".

Wenn Kant überhaupt von einer Auflösung der Antinomie spricht, so soll und kann im Grunde dabei nur an eine Milderung gedacht sein und an eine transscendentalpsychologische Einsicht in die Bedingtheiten unserer Erkenntnis. Eine völlige Aufhebung einer Antinomie würde dieselbe als Systemglied vernichten und bedeuten, dass der Autor, als er eine Antinomie aufstellte, unklar gedacht hat. Denjenigen Grad des Ausgleiches, der aber doch noch möglich schien, glaubte Kant in der Zusammenfassung von

Worten zu finden: „Beurteilung der Erzeugung“. Da eine doppelte Erzeugung unmöglich ist, so hilft sich Kant damit, eine doppelte Beurteilung anzunehmen. Dieser Beurteilungsbegriff aber ist von eigentümlicher Art, er enthält hypothetisch einen konstitutiven Bestandteil; er bedeutet soviel —, als Versuch der Erzeugung. Es wird dem Menschen das Recht zugestanden, es bald so, bald so zu versuchen; welcher Versuch freilich richtig sei, das müsse ihm ewig verborgen bleiben. In diesem Begriff der „Beurteilung der Erzeugung“ mischt sich also auf eigentümliche Weise die erzeugende Kraft des Denkens mit beurteilender Zurückhaltung.

Genau betrachtet, ist der hier auftretende Begriff der Beurteilung nicht derselbe, von dem oben gesprochen wurde; denn dort handelte es sich um eine Beurteilung, die den Organismus selbst zum unmittelbaren Gegenstande hatte; hier aber handelt es sich um Beurteilung der Maximen, die ihrerseits erst von Organismen handeln.

Die Versuche, die man mit diesen Maximen macht, schliessen an sich die Hoffnung ein, dass entweder nur die eine oder die andere sich in der Durchführung bewähren werde, oder dass bestimmte Grenzen zwischen beiden sich finden würden. Die transscendentale Reflexion erkennt nun zwar (nach Kant), dass diese Hoffnungen nicht wahr sein können, aber dennoch gesteht sie dem gemeinen Menschenverstande das Recht und die Pflicht zu, nach diesen Hoffnungen zu handeln. Dies ist die schon geschilderte eigentümliche Natur des Begriffes regulativ, dass er eine sachliche Unmöglichkeit mit einem Sollen auf logischem Gebiete verbindet. — (Alle solche Aufstellungen der kritischen Philosophie Kants sind höchst eigentümlich und höchst schwierig; um Kant zu verstehen, ist es aber besser, sie auf die Spitze zu treiben, als über sie hinweg zu sehen.) Die Auflösung der Antinomie besteht also, um es kurz noch einmal zu sagen, zunächst darin, dass der gemeine Menschenverstand beruhigt wird, indem man ihn etwas hoffen lässt, was zwar nicht wahr sein kann, dessen Nichterfüllung ihm aber niemals so deutlich begegnen kann, dass es ihm einen Strich durch die Rechnung machte.

Dieser allgemeinen Darlegung der Kantischen Auffassung von dem antinomischen Verhältnis des Mechanismus und der Finalität soll nun die Ausführung einiger Einzelheiten folgen, die sie bestätigen.

Erstens. Es ist klar, dass Kant nicht etwa gemeint hat, die anorganen Dinge sollten nach der Maxime des Mechanismus erforscht werden und die Organismen nach der Maxime der Finalität, sondern beim Problem des Organismus selbst tritt die Antinomie erst hervor; beide Maximen erheben Anspruch auf diesen (vgl. § 78, letzter Absatz).

Zweitens. Es ist in der Einleitung gezeigt worden, wie Kant dazu kam, die Natur nur von der Seite ihres geistigen Erzeugtwerdens her anzusehen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass für Kant diese Art zu denken zu einer sehr mächtigen und einflussreichen Gewohnheit geworden ist.

Der Begriff der geistigen Erzeugung der Natur geht von den allgemeinen Umrissen, die der reine Verstand erzeugt, auf alles und jedes über, was überhaupt begrifflich von der Natur gedacht wird.

Es entsteht dadurch der Anschein einer absoluten Spontaneität des Geistes gegenüber dem Naturbilde. Im Zusammenhange dieses Gedankenkreises würde es eine grobe Inkonsequenz bedeuten, wenn man etwa von einem Oscillieren des Denkprozesses zwischen Geist und Wirklichkeit reden wollte, wie es die Naturforscher thun. Man darf auch im Rahmen der Kantischen Philosophie keineswegs sagen: es gelte, die Natur durch Gedanken nachzubilden (Mach); es giebt für die Transscendental-Philosophie nur „Erzeugung“ und keine „Nacherzeugung“. Nacherzeugung setzt voraus, dass man den Gegenstand bereits in Gedanken habe; das geistige Hin- und Herwenden, was hierbei also noch möglich sein kann, mag den Psychologen interessieren; der Transscendentalphilosoph verspricht sich davon nichts Entscheidendes.

Blosse Beurteilung wäre Nacherzeugung.

Drittens. Diese Frage musste besonders brennend werden bei dem Problem der Individuenbildung in der Natur. Dass es ein logisches Bedürfnis unserer Vernunft sei, Mannigfaltigkeiten zu Einheiten zusammenzufassen, das konnte dem Transscendentalphilosophen keineswegs genügen, sondern er wollte wissen, ob die Bildung solcher Einheiten im Plane der Natur selbst begründet sei. Wie könnte aber das der Fall sein, wenn jenes zusammenhängende Geistesprodukt, das wir Natur nennen, durch die Kategorien, durch die logische Systematik und durch eine Kausalität von der Art des blinden Mechanismus völlig eindeutig — und somit endgültig — bestimmt wäre?

Der metaphysische Begriff eines Naturdinges hängt bei Kant mit dem Zweckbegriff aufs Engste zusammen, wie später gezeigt werden wird.

Hierdurch musste die finale Maxime eine sehr tiefe Bedeutung gewinnen. Da nun die transscendentale Wesenheit der Natur mit den beiden transscendentalen Begriffen der „Form“ und der „Technik“ fest und endgültig umschrieben war, so durfte, um den Dingbegriff zu retten, die mechanische Spezifikation nicht als völlig durchgreifend gedacht werden. Es musste vielmehr, im Gegensatz zu ihr, die Möglichkeit andersartiger Gesichtspunkte für die Naturtechnik zugelassen werden. Kant verkennt nicht, dass der Mensch auf das Dringendste zu der Annahme getrieben wird, der Mechanismus müsse überall herrschen. Aber er findet zugleich, dass diese Annahme durch ebenso dringende andere Gründe als unmöglich hingestellt wird. Darin liegt die Antinomie.

Viertens. Obwohl die Erzeugung, von der hier die Rede ist, lediglich ein Denkprozess ist, so kann sie dennoch recht wohl in Analogie zur naturgeschichtlichen Entstehung der Dinge gestellt werden. Die Schwierigkeiten sind hier wie dort die gleichen. Der Mechanismus wird von Kant ausdrücklich als „blind“ bezeichnet. Wollte man, so meint er, bereits der anorganischen Materie ein geheimes Leben und dementsprechend die Anlage zur Bildung zweckmässiger Wesen zuschreiben, so würden alle Unterschiede verwischt, und für die Erklärung im Grunde nichts gewonnen. Nimmt man aber an, dass die Wirksamkeit des Mechanismus wirklich blind sei, so ist kein innerer Grund da, weshalb aus einer Summe blinder Wirkungen hervorgehend plötzlich ein zweckvolles Ganze uns überraschen sollte.

Fünftens. Wenn Kant zwei heterogene transscendentale Vermögen hätte auffinden können, durch deren eines dem mechanistischen Gesichtspunkt hätte Genüge geschehen können und durch deren anderes dem finalen Gesichtspunkte genügt würde, so hätte er wohl zugeben können, dass beide Arten der geistigen Verarbeitung nebeneinander hergehen könnten, ohne einander in ihren Befugnissen zu schädigen. Nun scheint ihm aber für jede der beiden Maximen nichts anderes zuständig als die Urteilskraft und in transscendentalem Betracht der Begriff der Technik der Natur. Kant erörtert selbst einen solchen irrealen Fall und erhärtet dadurch die Unaufhebbarkeit der Antinomie (Kr. d. Urt. § 77, letzte Hälfte des 9. Absatztes): Besässe man neben der

phänomenalen Naturerkenntnis eine intellektuell-anschauliche Erkenntnis der intelligibeln Welt, so könnte man mittelst der ersteren vielleicht alles auf mechanische Art erklären und mittelst der letzteren zugleich alles auf teleologische Art. Aber man besitzt ja jene intellektuelle Anschauung nicht. Somit bleibt es bei dem antinomischen Verhältnis der Maximen.

Sechstens. Das konstitutive Moment in den antinomischen Thesen (transscendentaler Begriff der Erzeugung), das ja, wie oben ausgeführt, nur dadurch zur Regulativität abgeschwächt wird, dass man nicht sicher weiss, auf welchem Wege man erzeugen solle, stammt daher, dass es sich in jedem Falle um die Anwendung der Kategorie der Kausalität handelt; nur tritt zugleich eine Spezifikation derselben ein, die eben nicht a priori zuverlässig bestimmbar ist. Mit anderen Worten: Es kann nicht eine Wirkung aus zwei Ursachen zugleich erklärt werden, die so ungleichartiger Natur sind, dass die eine der anderen den Boden entzieht. In der Kantischen Sprache klingt dieses konstitutive Moment auch darin durch, dass es nicht einfach heisst: „Die Produkte der Natur können (bezw. müssen) so und so beurteilt werden", sondern: „Sie können (bezw. müssen) so und so als möglich beurteilt werden".

Hiermit ist die Darlegung des Standpunktes der Antinomie beendet. Man könnte nun einwenden, dass vielleicht von Kant dieser Standpunkt nur für eine kleine Phase der Untersuchung dargelegt wäre, und dass Kant alsdann darüber hinaus fortgeschritten wäre, wie ja dergleichen bei seiner zetetisch-dialektischen Methodik auch sonst vorkommt. Wäre dem so, so bestände immerhin trotz dieser Einschränkung die unumgängliche Forderung, auch diesem zeitweiligen Standpunkte Kants gerecht zu werden, und ihn aus seinen tieferen systematischen Voraussetzungen zu verstehen. Allein es muss bestritten werden, dass Kant über diesen Standpunkt hinaus auf einen anderen fortgegangen ist. Einzelne Einwände werden noch im nächsten Kapitel ihre Erledigung finden. Im Ganzen ist darauf hinzuweisen, dass der antinomische Standpunkt nicht nur die ganze Dialektik der teleologischen Urteilskraft, sondern auch den ersten Teil der Methodenlehre beherrscht. Hier nämlich (§§ 79—82) werden die Kantischen Ergebnisse auf die überkommenen Probleme der organischen Naturforschung angewendet. Der leitende Gesichtspunkt ist dabei mit vollem Bewusstsein und voller Absichtlichkeit nur

der, überall Kompromisse herzustellen. Dies auszuführen, würde hier zu weit führen. Es geht auch ganz deutlich aus der Kantischen Darstellung selbst hervor. Solche Kompromisse wären durchaus nicht nötig gewesen, wenn Kant sein Problem so verstanden hätte, wie es Cohen und Stadler ansehen.

Man kann sogar sagen, dass Kant eine gewisse zähe Energie darauf verwandt hat, diese antinomische Anschauung überall zu betonen, obwohl sie in gewisser Art unbefriedigend ist. Der unmittelbare philosophische Trieb ist zunächst allemal auf Einheit und Einfachheit gerichtet.

Es soll nicht behauptet werden, dass die aufgeführten Grundlagen der Kantischen Ansicht sachlich richtig seien. Es soll auch nicht behauptet werden, dass Kant sich jener grundlegenden Gedankengänge ganz deutlich bewusst gewesen sei. Vielmehr war es wohl nur so, dass die innere Konsequenz jener Gedanken ihn beherrscht hat, ohne dass er sie sich deutlich zu machen brauchte. Besonders mag er sich nicht seines prinzipiellen Gegensatzes gegen die Aristotelische Erklärung des Stufenreichs der Formen bewusst gewesen sein, denn sonst würde er diesen Gegensatz sicherlich deutlich ausgesprochen haben.

Und so mag denn auch zugestanden werden, dass er von dem Standpunkt einer antinomischen Auffassung, der seiner Natur nach sehr schwer festzuhalten und durchzuführen ist, gelegentlich einmal abgewichen sei. In diesem Sinne könnten wenigstens gewisse Sätze ausgelegt werden in § 65, Absatz 5; § 77, Absatz 8 (gegen Ende desselben); § 78, Absatz 6; § 80, Absatz 4. Einige dieser Stellen liessen sich dennoch wohl auch mit unserer Hypothese vereinigen. Allein es sei die Möglichkeit zugegeben, dass Kant den dargelegten Standpunkt nicht immer ganz festgehalten habe.

Nun wird man fragen, was es denn nütze, wenn jemand die Kantischen Widersprüche durch eine Hypothese zu beseitigen suche, von der er nachher zugebe, dass Kant auch diese ihm untergelegte Ansicht nicht festgehalten hätte? Darauf ist zu antworten, dass eine solche Hypothese mehr psychologische Wahrscheinlichkeit haben kann, als der Gedanke, dass Kant, ohne es zu wissen, sich immerfort, sozusagen in einem Atem, habe widersprechen können und noch dazu in Sätzen, die offenbar nicht nebenher fielen, sondern ihrer Stelle und ihrem Zusammen-

hange nach die volle Aufmerksamkeit des Schriftstellers gehabt haben müssen.

* * *

Der Nerv des Kantischen Denkens über unseren Gegenstand, im Gegensatz zum Aristotelischen, ist darin zu suchen, dass Kant die ganze Natur als einen einheitlichen und einfachen Zusammenhang kausaler Verhältnisse aufzufassen suchte. Ein Zugleichsein mehrerer heterogener Arten von Kausalität gilt dabei als unmöglich.

Aristoteles unterschied bekanntlich vier Arten von Verursachung, von denen es für unser Problem hinreicht, zwei in betracht zu ziehen, etwa die wirkenden Ursachen und die Formursachen. Einen solchen Dualismus der Verursachung enthält die Cohensche Auffassung. Dem Kantischen Denken scheint diese Annahme sehr fern gelegen zu haben. Wenn Kant von Zweckursachen in der Natur spricht, so betrachtet er sie als eine besondere Art der wirkenden Ursachen, indem er es nämlich für unvermeidlich erklärt, dass man eine Intelligenz dazu denke. Offenbar ist dann diese Intelligenz die wirkende Ursache für die betrachteten zweckmässigen Gebilde.

Für Aristoteles scheint die Annahme keine Schwierigkeiten enthalten zu haben, dass, nachdem einmal mannigfache Stufen der Natur in ihren Erscheinungsformen festgestellt waren, jede derselben für sich ein kausales Eigenleben führen solle. Erst mit der Entstehung der neueren Philosophie und besonders mit der Entstehung der Naturwissenschaften ist diese Ansicht gestürzt worden. Baco steht noch auf dem Boden des Aristoteles; seine Naturerklärung interessiert sich sogar viel mehr für die Formen der Dinge, als für die wirkenden Ursachen.

Aber man hat Baco in dieser Hinsicht kein Gehör geschenkt. Die neuzeitliche Philosophie zeigt in ihrer ersten Periode eine durchaus nivellierende Tendenz; es fiel der Gedanke eines Stufenreiches der Natur und mit ihm erst recht der Gedanke verschiedener Stufen der Verursachung. Diese Tendenz des modernen naturwissenschaftlichen Denkens beherrscht nun auch Kant; sie wird in seiner philosophischen Spekulation durch die Ansicht vertreten, dass die Technik der Natur nicht auf doppelte Art zugleich wirkend (erzeugend) gedacht werden dürfe. Aber bei der Tiefe Kants treten zugleich auch die Schwierigkeiten deutlich zu

Tage, die diese neue Anschauungsweise in sich birgt. Darin dürfte eine bisher noch unbekannte Bedeutung der Kritik der teleologischen Urteilskraft liegen.

Es kann nicht Wunder nehmen, dass die nachkantische Philosophie, von Kant auf das Problem des Organismus nachdrücklich hingewiesen, zunächst, nach langer Zeit, wieder die aristotelische Lehre vom Stufenreich der Natur aufleben liess; denn die hierin gegebene Vorstellungsweise ist einfacher und befriedigender als die Kantische.

V.

Die kritische Metaphysik des Naturzweckes.

Die Disposition der „Dialektik der teleologischen Urteilskraft" (§ 69 bis § 78) ist nicht leicht zu erkennen. Man könnte auf den ersten Blick glauben, eine lockere Aneinanderreihung von Einzelausführungen vor sich zu haben, in denen ein und derselbe Gedanke in immer neuen Wendungen wiederholt wird. Hierüber beklagt sich z. B. Schopenhauer in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie".

Die Dialektik beginnt mit der Darlegung der Antinomie (§ 69 und § 70). § 71 ist betitelt als „Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie". Es geht hieraus zunächst hervor, dass die Antinomie durch die in § 70 getroffenen Unterscheidungen noch nicht als aufgelöst anzusehen ist. Einige Ausleger scheinen das geglaubt zu haben. Sie wurden dazu verleitet, weil dem Gegensatze der regulativen Maximen in § 70 ein Gegensatzpaar dogmatisch-konstitutiver Maximen zur Seite gestellt wird und dadurch die Kantische Antinomie der regulativen Maximen in milderem Lichte erscheint. Kant aber giebt gleich hinterher den beiden Gegensatzpaaren die Namen Antinomie der Vernunft (dogmatisch) und Antinomie der Urteilskraft (regulativ); er nennt also den Gegensatz der regulativen Maximen immerhin noch eine „Antinomie". Diese ganze Gegenüberstellung dürfte also nur den Zweck gehabt haben, die Antinomie nicht ganz unerträglich erscheinen zu lassen, aber noch nicht den Zweck, sie aufzulösen.

Nichts anderes enthält nun auch die „Vorbereitung zur Auflösung" in § 71. Wann kommt die wirkliche Auflösung? Diese wird erst § 78 gegeben, soweit sie sich überhaupt geben lässt; im Grunde geben auch die Ausführungen des § 78 keine volle

Auflösung, sondern nur eine noch bessere Schlichtung durch noch grössere Vertiefung in die transscendentalen Grundlagen der Antinomie. In diesem Sinne kann bereits § 77 zur tieferen Auflösung mitgerechnet werden. Von § 72 bis § 76 dagegen werden keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte in dieser Hinsicht vorgebracht.

Man kann sagen, dass die §§ 72 bis 76 die Metaphysik des Naturzweck-Begriffes enthalten. Diese Reihe von Paragraphen lässt sich sodann abermals in zwei Teile zerlegen, von denen der erste (§§ 72—73) die dogmatische Metaphysik darstellt und verwirft und der zweite (§§ 74—76) eine kritische Metaphysik zulässt und begründet.

* * *

Kant braucht den Ausdruck „kritische Metaphysik“ nicht selbst. Es lässt sich aber zeigen, dass er eine solche wirklich hat geben wollen. Erstens nämlich weist er an vielen Stellen darauf hin, dass das Problem des Naturzwecks eine Aufgabe für eine berechtigte Metaphysik bilden müsse. Obwohl man die tieferen Fragen, die sich an den Begriff des Naturzweckes knüpfen, im Interesse der Physik „gänzlich unausgemacht und unaufgelöst lassen“ könnte (§ 72 Abs. 2), so müsse es „doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen“ (§ 78 Abs. 2).

Der positiv entscheidende Paragraph in der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik ist § 75. Seine Überschrift lautet freilich wenig prägnant: „Der Begriff einer objektiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft“. — Diese Überschrift scheint nicht viel mehr zu sagen, als wir in den vorangegangenen Paragraphen schon des öfteren gehört haben. Das einzige bemerkenswerte Wort, das sonst nicht auftrat, ist „kritisch“. — Kant hat hiermit vielleicht mehr gemeint, als herausklingt. Es steht im Gegensatz zu dem Wort „dogmatisch“ und wohl insbesondere zu der soeben abgefertigten dogmatischen Metaphysik. Wir werden daher berechtigt sein, den Ausdruck „kritische Metaphysik“ als kurze Bezeichnung der Kantischen Absicht in dieser Reihe von Paragraphen zu gebrauchen. — Der Nachweis der sachlichen Bedeutung dieses Begriffs lässt sich folgendermassen geben:

Alles Denken — so kann man die Ergebnisse des Kantischen Kritizismus zusammenfassen —, das irgend welcher anderer

Prinzipien bedarf als des Satzes vom Widerspruch, ist subjektiv bedingt und daher nicht absolute Wahrheit. Daher bedarf der Erkenntnisgebrauch der kritischen Zügelung. Durch diesen Begriff der kritischen Zügelung hat nun aber Kant dem Menschen nicht allemal die Gedankenwege und Konsequenzen abschneiden wollen, die ins Gebiet der Antinomie führen können. Vielmehr liegt ihm nur daran, vorschnelle Einseitigkeit und unnötige Beunruhigung zu verhüten, indem er die transscendentalen Gründe des antinomischen Doppelscheines nachweist. Indem der Kritizist den gesamten Zusammenhang aller möglichen Denkweisen und Prinzipien und deren relative Bedeutung erwägt, kann er von hier aus Ratschläge erteilen, wie man die metaphysischen Gedanken wandeln lassen solle und dürfe. Obwohl die Spekulation über Naturzwecke metaphysisch genannt wird und obwohl sie als bloss regulativ gekennzeichnet wird, wird sie dennoch anempfohlen und findet ihre Stelle im System des menschlichen Denkens. Es giebt also eine kritische Metaphysik, d. h. eine Metaphysik, die für den Menschen erlaubt und unentbehrlich ist und die dennoch das Letzte, was hinter der Natur liegt, nicht erreicht. Mehr als eine solche kritisch bedingte Metaphysik enthält auch die praktische Philosophie nicht. Denn auch sie kann im Intelligibeln in ihrer Besonderheit als aufgehoben gedacht werden.

Wenn auch beide Maximen (Mechanismus und Finalität) zunächst als gleichwertige Hülfsmittel der Urteilskraft deduziert wurden, so hat sich doch bei näherer Betrachtung derselben gezeigt, dass die Maxime des Mechanismus mehr Wert für die Physik, die Maxime der Finalität dagegen mehr Wert für die Metaphysik hat. So kommt es denn, dass im ganzen Verlaufe der Dialektik die Maxime der Finalität das eigentliche Interesse für sich hat.

Das Wesen der kritischen Metaphysik, die nun an die Maxime der Finalität anknüpft, ist dadurch gekennzeichnet, dass sie einerseits nur „problematische Urteile“ liefert, andererseits aber doch notwendige, nämlich für unser Erkenntnisvermögen notwendige. Das erstere wird in § 74 ausgeführt, das letztere in § 75. Diese beiden Paragraphen stehen sich in diesem Sinne ergänzend gegenüber (man vergleiche ihre Schlusssätze!). Ich möchte wohl wissen, sagt Kant § 75, „was uns denn darunter abgehe, dass wir ihn (nämlich den Begriff Gottes als Quelle der

objektiven Zweckmässigkeit) „nicht auch für höhere Wesen gültig . . . beweisen können".

„§ 76, Anmerkung" soll den Begriff einer kritischen Metaphysik erläutern. Eine andere Aufgabe ist für diesen Paragraphen in diesem Zusammenhange gar nicht denkbar. Es heisst daselbst: „Man wird bald inne, dass, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird und in . . . Ideen . . . sich hervorthut, der Verstand aber . . . die Gültigkeit jener Ideen . . . nur auf das Subjekt, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung . . . einschränke." Das heisst: Sobald jene Verlegenheit in der Vorstellung von Ideen entsteht, ändert der Verstand plötzlich seine Aufgabe; er bleibt nicht unthätig, sondern vergleicht die verschiedenen menschlichen Subjekte miteinander und forscht dem gesamten Wesen des Intellektes nach, um dann doch wenigstens das Resultat zu erhalten: Diese Ideen sind subjektiv berechtigt und notwendig. Es ist also der Verstand des kritischen Philosophen, der jetzt zu reden anfängt und eine gewisse Art von Metaphysik begründet. Er erkennt, dass „nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders, als so könne und müsse gedacht werden . . ." Der Unterstützung dieses Begriffes einer kritischen Metaphysik dienen auch die transscendentalphilosophischen Spekulationen desselben Paragraphen. Indem Kant z. B. den Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft als bloss subjektiv hinstellt (den fundamentalsten Gegensatz, den er kennt!), will er nicht etwa die Richtigkeit aller seiner bisherigen Philosophie erschüttern, sondern im Gegenteil zeigen, dass die Einschränkung auf blosse Subjektivität uns am Gebrauch unserer Erkenntnisvermögen nicht zu hindern brauche.

* * *

Die §§ 77 und 78 sind zum Teil als Fortsetzungen der kritischen Metaphysik, zum Teil aber auch als neue erkenntnistheoretische Untersuchungen im Interesse der Antinomie anzusehen.

In § 77 wird aus dem Zweckbegriff der Dingbegriff herausgezogen. Zwar ist Dingsein noch nicht Zwecksein, wie Kant gegen Spinoza geltend macht (§ 73, Absatz 4); aber Zwecksein ist allemal Dingsein. Dieser Bestandteil des Zweckbegriffs

spielt sogar bei Kant eine so grosse Rolle, dass er die Notwendigkeit des Zweckbegriffes geradezu daraus ableitet, dass es uns sonst an einem Erkenntnisprinzip fehlen würde, das uns von der Einheit eines Ganzen zur Mannigfaltigkeit seiner Teile führen könnte.

Es kann sich natürlich nur darum handeln, dass es an der Notwendigkeit bei einem solchen Fortschreiten fehlen würde. An sich hindert uns nichts, von der Betrachtung eines Ganzen zu der Betrachtung seiner Teile fortzuschreiten. Aber auch: nichts zwingt uns dazu; kein tieferer Grund leitet uns dabei; es besteht nicht diejenige Notwendigkeit, deren wir uns im syllogistischen Verfahren erfreuen.

Es offenbart sich hier der transscendentalen Reflexion eine Lücke in unseren Erkenntnisanlagen. Diese Lücke soll nun nach Kant durch den Begriff des Naturzwecks zum Notbehelf ausgefüllt werden. — Der Gedankengang dieser Argumentation erweist, dass für Kant der naturphilosophische Dingbegriff dem Umfange nach mit dem Zweckbegriffe zusammengefallen ist, wenn auch der Inhalt des letzteren reicher ist. Die Wunder der geologischen Natur haben daher für Kant nicht die Bedeutung, Dinge im naturphilosophischen Sinne zu sein. (Allenfalls könnte man auf einem Umwege über die organische Welt zu einer solchen Würdigung der anorganischen Erscheinungen gelangen.)

Mit der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Naturzweckbegriffes wird nun aber gleichzeitig seine metaphysische Bedeutung sehr gehoben. Hält man nämlich die Ergebnisse des § 77 mit den Darlegungen in der Einleitung der vorliegenden Arbeit zusammen, so kann man sagen: Wir haben guten Grund, in dem Vorhandensein von Organismen mindestens ebensoviel metaphysische Wahrheit zu erblicken, als etwa in der Gesetzgebung des reinen Verstandes und in dem Prinzip der Urteilskraft.

Es spricht auch in den Organismen das Intelligible zu uns, und wenn diese Sprache des Intelligibeln auch immer nur ein getrübter Eindruck ist, den wir von ihm empfangen, so scheint es doch in unserem Falle gleichsam nicht mehr fern zu sein, und nicht mehr allzuverfälscht sich zu zeigen.

Baron v. Brockdorff weist in seiner Schrift über Kants Teleologie darauf hin, dass Kant in seiner vorkritischen Periode

in der Existenz von Organismen einen „influxus physicus“ erblickt habe. Das geistige Urwesen scheint ihm hier aus dem sonst toten System der Natur hervorzubrechen. Dieser Begriff des influxus physicus ist dann, wie alle metaphysischen Vorstellungen, bei Kant später von der Höhe einer dogmatischen Behauptung in die skeptische Verdunkelung herabgesunken, die der Begriff der kritischen Metaphysik bedeutet. Die kritische Metaphysik darf annehmen, dass der Begriff des Organismus einen direkten Hinweis auf das Intelligible in sich enthalte, wenn auch diese Annahme bloss regulativen Wert hat. Der tiefste Grund des Universums, dem sowohl das Substrat der Natur als auch das denkende Ich in einer nicht näher bestimmbaren Weise angehören, muss irgend etwas enthalten, so darf man annehmen, was der Existenz von Organismen in der Natur entspricht.

* * *

§ 78 ist betitelt: „Von der Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.“ Mit dieser Überschrift ist noch nicht ausgedrückt, dass eine Vereinigung möglich sei und in welchem Grade und Sinne sie möglich sei. In Absatz 3 wird gesagt, dass diese Darlegung einer Vereinigung nicht dem Charakter der Erklärung (Explikation), sondern nur den der Erörterungen (Exposition) haben werde. Es entspricht dies der Behauptung des Verfassers dieser Arbeit, dass eine volle Auflösung der Antinomie überhaupt nicht von Kant beabsichtigt sei.

Die Vereinigung besteht nun darin, dass zur Rezeptivität des Mechanismus noch die Spontaneität des Intelligibeln hinzukomme. Der Mechanismus könne dem „absichtlichen Technizismus“ untergeordnet sein. Sogleich aber folgt die Einschränkung (letzte Periode des drittletzten Absatzes), dass „für unsere . . . Vernunft beide Vorstellungsarten ... nicht zusammenzuschmelzen sind.“

Die sogenannte Vereinigung bleibt also eine blosse Hypothese, „eine Erörterung“, eine noch höhere und freiere Art der metaphysischen Reflexion, als sie in der kritischen Metaphysik zugelassen werden konnte. Diese Hypothese soll nicht in der speziellen Naturerkenntnis anwendbar sein; sie ist abermals nur ein problematisches und inadäquates Zurechtlegen

transscendentaler Thatsachen. Daher wird auch in § 81 das Wort „gleichsam“ für die Auslegung der Vereinigung gebraucht.

Kant betont immer wieder, dass die Vereinbarkeit der disparaten Prinzipien erst im Intelligibeln zu erhoffen sei. Gerade durch die Widersprüche unserer eigenen Erkenntnisversuche werden wir aufs Intelligible hingewiesen. Kommt also dieser Glaube an eine Vereinigung im Intelligibeln dem Geständnis gleich, dass es mit unserer Weisheit zu Ende gehe, so wäre es eine grosse Inkonsequenz, wollte Kant nun durch den Begriff eines Unterordnungsverhältnisses eine tiefere Einsicht dennoch möglich machen.

Der Gedanke des Unterordnungsverhältnisses ist nur als ein Gleichnis aufzufassen. Den Sinn dieses Gleichnisses deutlicher aufzuhellen, mögen die folgenden Ausführungen dienen.

Wenn Kant sagt, dass Mechanismus und Finalität auf unerklärliche Art im Intelligibeln zusammenhängen, so könnte man zunächst an eine andere Art des Zusammenhanges denken. — Die drei Keplerschen Gesetze hängen im Newtonschen Gravitationsgesetz mit einander zusammen. Sie werden durch dies eine tiefere Prinzip nahezu unnötig gemacht. Auf ähnliche Art hängen die geometrischen Eigenschaften miteinander zusammen, die man an einzelnen Teilen der Ellipse entdecken kann; sie sind aus einer einzigen Definition ableitbar. Nähme man diese Art der Vereinigung für Mechanismus und Finalität an, so müsste man auf dem Boden der Kantischen Philosophie allerdings die folgende Einschränkung machen:

Die Natur kann uns niemals ganz gegeben werden, wir können niemals einen abgeschlossenen Begriff von ihrem Wesen haben und daher können wir auch niemals hoffen, jenen Zusammenhang wirklich erkennen und ableiten zu können. In einem fernen, für immer unerreichbaren Punkte müsste er geknüpft sein, wir können nur an ihn glauben.

Trotz dieser Einschränkung würde unsere Exposition Kant nicht gefallen haben. Denn sie schliesst eine Gefahr in sich. Der Begriff des Enthaltenseins in einem synthetischen Verbande dieser Art kann leicht in den des Aufgehobenseins und vielleicht gar in den des Überflüssigseins der einen oder der anderen Maxime übergehen, wie man an dem synthetischen Verbundensein geometrischer Sätze mit einander sieht. Hierdurch wäre der Wert

des Finalitätsprinzips gefährdet. Für das Prinzip des Mechanismus ist die Gefahr gering, denn durch die Breite seiner naturwissenschaftlichen Anwendung ist es bevorzugt. Je mehr man also die beiden Prinzipien mit einander verschmelzen würde, um so mehr wäre zu befürchten, dass die mechanistische Vorstellungsweise überwiegen würde. Nun liegt aber Kant alles daran, den Wert des Finalitätsprinzips hoch zu halten, so weit das bei den von vornherein gegebenen Beschränkungen seines Standpunktes nur irgend möglich ist. Und darum wählt er das Gleichnis eines synthetischen Verbundenseins nach Art von Mittel und Zweck.

Die Einsicht, dass es nur eine gleichnisartige Auffassung sein kann, wenn man den Mechanismus als Mittel für die Finalität bezeichnet, ist sehr tief und vielleicht überraschend. Man bedenke, dass in den konkreten Verhältnissen der Natur immer nur ein einzelnes Produkt das Mittel und ein anderes Produkt der Zweck sein kann. Zwei Maximen in diesem Verhältnis zu einander zu denken, setzt voraus, dass man sie als Gedanken des Intelligibeln betrachtet, von denen der eine als Mittel zuerst gesetzt wird, um alsdann den zweiten fassen zu können. — Dieser Thatbestand der Kantischen Philosophie ist geschichtlich nicht uninteressant; er bedeutet einen Präcedenzfall für den Versuch Fichtes, die Verhältnisse aller apriorischen Prinzipien als Mittel-Zweck-Verhältnisse zu denken.

Schluss.

Rückblick auf den Gedankengang dieser Arbeit und Hervorhebung der neuen und besonderen Leistungen Kants auf dem Gebiete der Teleologie.

Im ersten Teile dieser Arbeit ist ein ungefähres Gesamtbild der Kantischen Teleologie gegeben worden. Dieses zeigte von vornherein, seiner ganzen Anordnung nach, eine hervorstechende Eigentümlichkeit, dass nämlich mehrere Standpunkte des Denkens als gleichberechtigt neben einander bestehen sollten und doch unverträglich waren. Diese Eigentümlichkeit wurde daher für sich zum Problem gemacht. (Zweiter Teil der Arbeit.)

Der dritte, vierte und fünfte Teil behandelten die konkreten Probleme der Analytik und der Dialektik. Die Reihenfolge, in

der Kant diese Probleme entwickelt, lässt sich im Grossen und Ganzen so kennzeichnen:

Die objektiv-reale Zweckmässigkeit wird zunächst als empirische Thatsache betrachtet. Das Wesen des Organismus wird in seiner Eigenthümlichkeit geschildert, zum Teil mit dem ausdrücklichen Eingeständnis einer unkritischen Vorläufigkeit. Von hier aus wird zur Bildung einer Maxime fortgeschritten und dann wird gezeigt, wie diese Maxime sich zu einer anderen Maxime in Gegensatz stellt. Die Darlegung dieser Verhältnisse kann nicht mehr geschehen, ohne dass transscendentale Reflexionen hinzugezogen werden; es wird hier von den Ergebnissen der Kantischen Philosophie Gebrauch gemacht, die in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft und in „J. S. Becks Auszug aus Kants erstem Entwurf einer Einleitung . . .“ niedergelegt sind. Die Konsequenzen, die sich sodann aus der Antinomie für die Spekulation ergeben, bestätigen und vertiefen diese Grundanschauungen. Diesem Gedankengange schliessen sich mit einigen Abweichungen die Teile III bis V dieser Arbeit an.

Die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft enthält in den ersten drei bis vier Paragraphen nur Anwendungen der gewonnenen Ergebnisse und bringt prinzipiell nichts Neues. Der dann folgende Teil der Methodenlehre enthält die Darlegung des Verhältnisses der Begriffe „letzter Zweck“ und „Endzweck“ und was damit zusammenhängt. Diese Dinge sind bereits im ersten Teile der vorliegenden Arbeit hinreichend erörtert worden; obwohl sie höchst bedeutend sind, bieten sie doch weniger Schwierigkeiten, als die Dialektik. Somit dürften in der vorliegenden Arbeit alle wesentlichen Bestandteile des Kantischen Buches zur Sprache gekommen sein.

* * *

Zusammenstellung und Versuch einer kurzen Würdigung der neuen und besonderen Ergebnisse der Kantischen Teleologie:

1. Kant unterscheidet von dem Beurteilungsbegriff des „letzten Zweckes“ den Freiheitsbegriff des „Endzwecks“. Den Endzweck setze der menschliche Geist aus sich selbst heraus; dieser völlig spontanen That braucht keinerlei Reflexion über die Natur vorauszugehen.

Diese tiefsinnige Unterscheidung hängt mit den wichtigsten Problemen der Philosophie zusammen, ist aber in völliger logischer Deutlichkeit wohl zur Zeit nicht darlegbar.

2. Kant bestreitet den physicotheologischen Gottesbeweis. Kant hat damit sagen wollen, dass wir gerade denjenigen Gottesbegriff, dessen wir bedürfen, und an dem uns in moralischem Interesse alles gelegen sein muss, auf physicotheologischem Wege nicht gewinnen können. Die Abgrenzungen, die er in dieser Beziehung vornimmt, machen den Eindruck einer diplomatischen Kunst, womit er den Bedürfnissen der verschiedenen Wissenschaften gerecht werden will. Von tieferem Belang dürften sie nicht sein.

3. Das Verfahren, mehrere Standpunkte vorzuführen, von deren jedem aus man mit einem gewissen Recht das Problem der Teleologie anders beurteilen kann, kann vielleicht als eine geschickte Methode anerkannt werden, so lange ein Problem noch einer durchgreifenden Erkenntnis verschlossen ist. Aber in sachlicher Hinsicht bedeutet dies Verfahren nichts.

4. Kant sah in dem Problem der Teleologie nicht bloss ein methodisches Problem — lediglich als ein solches erscheint es in der Darstellung mancher Ausleger, wie Stadler — sondern zugleich ein naturphilosophisches. In diesem Sinne tritt der Dingbegriff aus dem Zweckbegriff heraus. Auch andere naturphilosophische Eigentümlichkeiten des Organismus sind von Kant nachdrücklich den Zeitgenossen vor Augen gerückt worden, ohne dass er jedoch selbst dafür hinreichende Erklärungen geboten hätte. Hegel rühmt, dass Kant die völlige Eigenartigkeit des Begriffs der inneren Zweckmässigkeit seit Aristoteles zum ersten Mal hervorgehoben hätte.

5. Kant hat das naturphilosophisch-metaphysische Problem der Teleologie mit Hülfe transscendentaler Reflexionen über die apriorische Organisation des menschlichen Geistes lösen wollen. Wenn auch nur Wenige ihm darin beistimmen werden, dass eine reine Transscendentalphilosophie unter Fernhaltung aller metaphysischen Voraussetzungen möglich sei, so werden die tieferen Kenner seiner Philosophie jedenfalls doch davon überzeugt sein, dass metaphysische Spekulation ohne Erkenntniskritik mehr Verwirrung befürchten, als gute Einfälle hoffen lässt. Das Rechte dürfte in der Vereinigung beider Betrachtungsweisen liegen, gleich als ob sie zwei Seiten ein und derselben Sache beträfen. Gerade hinsichtlich des Naturzweckes aber verspricht die erkenntnistheoretische Analyse die meiste Aussicht auf Erfolg. Diesen Weg hat Kant gewiesen.

6. Die ersten erkenntnistheoretischen Schritte zur Lösung unseres Problems hat Kant dadurch gethan, dass er es zu zerlegen suchte. Er trennte die harmonische Systematik, welche die gesamte Natur auch hinsichtlich ihrer mechanischen Erscheinungen aufweist, unter dem Namen „subjektive Zweckmässigkeit" ab und er trennte die Zweckmässigkeiten der Form, welche lediglich in der Mathematik und in deren synthetischen Sätzen ihren Grund haben, unter dem Namen objektiv-formale Zweckmässigkeit ab. Somit behielt er das schwierigste Problem, gleichsam den eigentlichen Kern, in den Erscheinungen der organischen Natur unter dem Namen „objektiv-reale Zweckmässigkeit" übrig. Und auch hier noch unterschied er zwischen der äusseren und der inneren Zweckmässigkeit.

7. Durch diese Zerlegung war ein wesentliches Moment zur Erschütterung der Vorstellung der Aufklärungsphilosophie gegeben, wonach die ganze Welt als eine Maschine angesehen wurde, in der alles einzelne Geschehen mechanisch hergeht, das Ganze aber nach einem zweckmässigen Plane zusammengefügt ist. Diese Vorstellungsweise vermischt offenbar die systematische Zweckmässigkeis (die von Kant sogenannte subjektive) mit der objektiv-realen Zweckmässigkeit der Organismen. Nahm man sie im Sinne der ersteren, so blieb das Wesen der organischen Natur ein ungelöstes Rätsel; nahm man sie im Sinne der letzteren, so konnte nur ein sporadisch in der Natur wirkender Verstand als wirklich erwiesen erachtet werden. Dem schärfer blickenden Kant musste daher diese Ansicht im Interesse einer tiefer gehenden Naturphilosophie als oberflächlich erscheinen. Überdies erkannte er an mehreren Punkten, dass die vorgeblichen Einsichten nur als sehr unzureichende Analogien gelten könnten. Somit wird das Verhältnis von Mechanismus und Finalität bei Kant von neuem zum Problem. In dieser Blosslegung der tieferen Schwierigkeiten ist ein grosses Verdienst der Kantischen Teleologie zu erblicken. Eine Ansicht, nach Art der Aristotelischen, von über- und untergeordneten Formprinzipien hat sich Kant wohl nicht bilden mögen, weil es ihm vielleicht schien, als sei sie mehr feststellender als begründender Natur; insbesondere fehlte es an transscendentalphilosophischen Gründen dafür; es wäre auch der naturwissenschaftlichen Tendenz, die Natur als Einheit aufzufassen, durch eine solche Aristotelische Auffassung zu schroff widersprochen worden. Zwischen diesen Schwierigkeiten vermochte

Kant nicht anders hindurchzukommen, als mit der Aufstellung einer Antinomie und mit der Eröffnung der Aussicht, dass sich die disparaten Prinzipien im Intelligibeln vereinigen dürften. Dies wird durch ein Gleichnis deutlicher gemacht. So schwierig und widersinnig eine antinomische Auffassung eines Problems erscheinen mag, so tief ist sie in unserem Falle; denn sie legt das tiefere Rätsel der Natur bloss, dem alle heutzutage gangbaren Vorstellungsweisen noch um keinen Grad besser gerecht zu werden vermögen.

Zur transscendentalen Methode der Kantischen Ästhetik.

Von Anna Tumarkin in Bern.

Bei keinem Werke Kants fällt es uns vielleicht so schwer, uns einen genauen Begriff über Kants wirkliche Auffassung zu bilden, wie bei der „Kritik der Urteilskraft“. Die Schwierigkeit liegt hier sowohl in der Sache selbst, als im Mangel genügender Vorarbeiten. Wenn schon bei den übrigen Werken Kants die Freiheit, mit der er sich der hergebrachten philosophischen Terminologie für seine von den hergebrachten grundverschiedenen Begriffe bedient, dabei den einmal gewählten Sinn durchaus nicht immer konsequent durchführend, Einem genug zu schaffen macht, so kommt bei der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ noch hinzu, die Schwierigkeit erheblich steigernd, die in der ästhetischen Litteratur beispiellose Armut an lebendiger ästhetischer Erfahrung, aus der wir den durch die Terminologie im Unklaren gelassenen Sinn der Kantischen Theorien erschliessen könnten. Und dazu kommt endlich, dass von allen kritischen Werken Kants auf das Studium der „Kritik der Urteilskraft“ bis jetzt am wenigsten Mühe verwendet worden ist. Eine immanente Kritik und Interpretation der Kantischen Ästhetik hat erst begonnen. Die beiden grossen Werke — Hermann Cohens „Kants Begründung der Ästhetik“, 1889 und Victor Buschs „Essay critique sur l'ésthétique de Kant“, 1896, das eine ebenso unbedingt an der Kantischen Ästhetik festhaltend, wie das andere sie schroff ablehnend — sind, ausser den einschlägigen Kapiteln allgemeinerer Werke und ausser einigen Dissertationen, das Einzige, was die Forschung auf diesem Gebiete gezeitigt hat. Zwar haben die meisten neueren Ästhetiker ihren Ausgangspunkt von Kant genommen; aber es ist merkwürdig, wie willkürlich man gerade in dieser Disziplin bei der Interpretation Kants verfuhr, einzelne Gedanken, unbekümmert um deren ursprüngliche Bedeutung, aus dem Zusammenhang

herausgreifend und oft nicht mehr als den äusseren Ausdruck von Kant beibehaltend. So steht die immanente Kritik mit ihrer Devise, Kant aus Kant heraus zu verstehen, in Bezug auf die Ästhetik heute noch vor lauter Fragezeichen.

Bei dem vorliegenden Versuch, einige von diesen Fragen, und zwar diejenigen, welche mir als die dringendsten erscheinen, zu beantworten, einige von jenen Schwierigkeiten, auf die jede ernste Interpretation Kants stösst, zu lösen, gehe ich von demjenigen Begriffe aus, bei dessen Fortbildung die Ästhetiker sich am weitesten von dem ursprünglichen Sinne Kants entfernt haben, trotzdem er im Mittelpunkt der Kantischen Ästhetik steht. Es ist der Begriff des „Spiels der Kräfte".[1])

Überall, wo die systematischen Grundfragen der „Kritik der Urteilskraft" sich zuspitzen, werden wir auf dieses Spiel der Kräfte hingewiesen: das ist das Prinzip, auf dem das Apriorische in der ästhetischen Betrachtung beruht und das so die Ästhetik unter die allgemeine Frage der Kantischen Philosophie bringt: „Giebt es synthetische Urteile apriori" (S. 66 f.,[2]) vgl. 33 f.); auf das Spiel der Kräfte weist jene „subjektive formale Zweckmässigkeit" hin, welche aus der ästhetischen Betrachtung der Natur ein Gegenstück macht zur teleologischen, welche also die Ästhetik in die „Kritik der Urteilskraft" einreiht (S. 28 ff., 33 f., 64 ff.); und das Spiel der Kräfte ist es endlich, was ein Gefühl a priori begründend, zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie vermittelt und die „Kritik der Urteilskraft" der „Kritik der reinen Vernunft" und der „Kritik der praktischen Vernunft" an die Seite setzt (13 ff., 35 ff.).

So steht und fällt mit dem „Spiel der Kräfte" die Kantische Ästhetik. Es ist daher durchaus konsequent, wenn Busch, der diesen Begriff für widerspruchsvoll hält, auch das ganze Kantische System als unhaltbar betrachtet (S. 208 ff.). Es scheint mir eine Sache der Unmöglichkeit, sich die einzelnen Resultate der Kantischen Ästhetik anzueignen, ohne diesen Begriff, der die Grundlage aller Einzelresultate bildet, in seiner ursprünglichen Kantischen Bedeutung erfasst, respektive dazu Stellung genommen zu haben.

---

[1]) In einem Referat am II. philosophischen Kongress 1904 (Comptes rendus, 281 ff.) habe ich diesen Begriff zu analysieren versucht; ein erneutes Studium von Kants Ästhetik hat aber zu einigen Modifikationen der damaligen Auffassung geführt.

[2]) Wo nichts anderes bemerkt, wird nach der Reclam-Ausgabe zitiert.

Die Art aber, wie die Psychologen seit Schiller den Begriff des Spiels gebrauchen, als freie, den Zweck in sich selbst tragende Bethätigung aller menschlichen Kräfte, ist nichts weniger als Kantisch. Kants Ästhetik ist überhaupt, wie sein ganzes System, nicht psychologisch, sondern transscendental zu fassen; nicht die psychologischen Vorgänge, als ein einzelner bestimmter Inhalt des Bewusstseins unter den vielen Bewusstseinsinhalten, bilden den Gegenstand seiner Untersuchungen, sondern die Thatsache des Bewusstseins als solchen, in der „Kritik der Urteilskraft“ also die Thatsache und Eigenart des ästhetischen Bewusstseins (Kants Betonung seines transscendentalen Standpunkts der psychologischen Methode eines Burke gegenüber S. 38 ff., vgl. S. 4, 148). Und das Grundprinzip dieser transscendentalen Ästhetik, jenes transscendentale Prinzip, von dem „das Phänomen der Urteilskraft“ abgeleitet wird (S. 5), ist der Begriff des „Spiels der Vorstellungskräfte“, genauer der Einbildungskraft und des Verstandes.

Hermann Cohen ist meines Wissens der Einzige, der mit Kants transscendentalem Begriff vom „Spiel der Kräfte“ als Ausgangspunkt der Ästhetik Ernst macht; aber auch er hält sich nicht streng an den ursprünglichen Sinn des Terminus, an die Stelle von Einbildungskraft und Verstand „alle Arten des Bewusstseins, Vorstellungen zu bilden“ (S. 177) und an die Stelle der Kantischen „Vorstellungskräfte“ seine „Bewusstseinskräfte“ setzend, zu denen er auch den Willen rechnet (S. 252). Das ist aber eine so grundlegende Umdeutung, dass man dabei kaum noch von „Kants Begründung der Ästhetik“ sprechen darf.

Das freie Spiel, in das unsere Erkenntniskräfte bei der ästhetischen Betrachtung eines Gegenstandes versetzt werden und auf dem die Allgemeinheit und Apriorität der ästhetischen Beurteilung beruht, bezeichnet Kant als den „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ (S. 60 ff.). Es scheint, dass dieser Begriff auch der Punkt war, von dem die Konzeption der „Kritik der Urteilskraft“ ursprünglich ausging. Auf Grund von Vorlesungsnachschriften, die Schlapp in seinem Werk „Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft“ (1901) nach ästhetischen Äusserungen durchsucht, können wir die Entwickelung von Kants Ansichten über die Ästhetik von den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ an bis in die neunziger Jahre verfolgen. Zunächst tragen die ästhetischen Betrachtungen einen ganz psychologischen

Charakter und bleiben, solange Kant an die Allgemeinheit und die Apriorität des Geschmacks nicht glaubt und höchstens eine empirisch-komparative, auf dem geselligen Verkehr beruhende Allgemeinheit zugiebt, von der reinen Philosophie ausgeschlossen. Bei seiner Erstlingsschrift ist sich Kant des philosophisch Unzulänglichen seiner Untersuchungen wohl bewusst: er werfe auf „die Besonderheiten der menschlichen Natur . . . mehr das Auge eines Beobachters, als des Philosophen“ (Hartenstein, 1839, Bd. VII, S. 379); und während Burke das Werk, an das sich Kant anlehnt, zuversichtlich „A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful“ betitelt, nennt dieser das seinige bescheidener „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.“ Noch zur Zeit der 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ giebt Kant die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der Ästhetik nicht zu, und selbst den Namen „Ästhetik“, den er für den I. Teil seiner „Kritik“ in Anspruch nimmt, möchte er der neuen Disziplin nicht zuerkennen: „Die Deutschen sind die Einzigen, welche sich jetzt des Wortes Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was Andere Kritik des Geschmacks heissen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten fasste, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloss empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müsste, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung wiederum eigehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist“ (Kr. d. r. V., S. 49 f.). Die 2. Auflage bringt eine kleine, aber bedeutsame Änderung, die darauf hinweist, dass der neue Standpunkt, auf dem Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ steht und der eine philosophische Behandlung der Ästhetik zulässt, 1787 bereits gefunden ist. Die Regeln seien ihren „vornehmsten“ Quellen nach empirisch, so dass also daneben das apriorische Moment nicht ganz ausgeschlossen wird, und sie könnten nicht zu „bestimmten“ Gesetzen apriori dienen, womit wieder ähnlich wie in der „Kritik der Urteilskraft“ nur die Möglichkeit objektiver Geschmacksregeln, nicht aber die subjektive

Gesetzmässigkeit der ästhetischen Beurteilung geleugnet wird; dem entsprechend heisst es auch, „entweder" solle man den Namen Ästhetik im Baumgartenschen Sinne eingehen lassen, „oder sich in diese Benennung mit der spekulativen Philosophie . . . teilen".

Diese allgemeine Datierung der ursprünglichen Konzeption der „Urteilskraft", zwischen 1781 und 1787, dürfte aber einer noch genaueren Platz machen: am 25. VI. 1787 schreibt Kant an Schütz in demselben Brief, in dem er von der eben erschienenen 2. Auflage spricht, dass er „alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmacks gehen" werde; und es ist nicht unwahrscheinlich, dass es die Umarbeitung seines Hauptwerkes selbst war, die den neuen Plan entstehen liess; denn der Brief an Reinhold vom 18. XII. 1787, dieses wichtigste Dokument für die Entstehungsgeschichte der „Urteilskraft", während der Arbeit an der letzteren geschrieben, weist deutlich genug auf den inneren Zusammenhang zwischen der ersten und der dritten Kantischen „Kritik": sein Vertrauen in das aufgestellte System werde immer fester, weil, wenn im Fortgange zu anderen Unternehmungen „ich bisweilen die Methode der Untersuchung über einen Gegenstand nicht recht aufzustellen weiss, (ich) nur nach jener allgemeinen Verzeichnung der Elemente der Erkenntnis und der dazugehörigen Gemütskräfte zurücksehen darf, um Aufschlüsse zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war. So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Prinzipien a priori entdeckt wird, als die bisherigen. Denn der Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und, ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüte hatte entdecken lassen . . . mich doch auf diesen Weg, so dass ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis bestimmen kann". Ich habe die wichtige Stelle ganz hingesetzt, weil sie allein Aufschluss giebt über die Entstehung und den inneren Aufbau der „Urteilskraft". Auf die verschiedenen hier gegebenen Erklärungen komme ich noch später zurück;

jetzt hebe ich nur die eine, wichtigste Erklärung hervor, dass das neue Prinzip a priori, dessen sich Kant selbst früher nicht gewärtig war, gefunden wurde nach Analogie der „allgemeinen Verzeichnung der Elemente der Erkenntnis und der dazugehörigen Gemütskräfte“ in seinem System. So weist das „Spiel der Vorstellungskräfte“, das ästhetische Prinzip a priori, als eine neue Form der Erkenntnis zurück auf die „Kritik der reinen Vernunft“, in der wir die Elemente der neuen Erkenntnisform und die dazugehörigen Gemütskräfte zu suchen haben.

Fasst man das Spiel von Verstand und Einbildungskraft, wie es auch Busch thut, einfach als Zusammenfassung des Verschiedenartigen, als das alte ästhetische Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, so sucht man vergebens zu verstehen, warum Kant diesem alten psychologischen Prinzip eine so entscheidende Bedeutung beigelegt hat; und wenn es sich bloss um die Einheit des Mannigfaltigen handelte, so hätte Kant keinen Grund, die ästhetische, auf eine „Erkenntnis überhaupt“ ausgehende Betrachtung so scharf abzugrenzen gegen die theoretische Erkenntnis, denn die letztere beruht mindestens ebenso gut auf der Einheit des Mannigfaltigen. Solange man überhaupt die Ausdrücke „Einbildungskraft“, „Verstand“, „Spiel“ und „Erkenntnis überhaupt“ in ihrer gewöhnlichen Bedeutung nimmt, kommt man aus lauter Widersprüchen und Unklarheiten nicht hinaus. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man, den Weg befolgend, auf den der Brief an Reinhold hinweist, diese Begriffe in dem besonderen Sinn zu fassen versucht, in dem sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ gebraucht werden.

Gewöhnlich wird die Einbildungskraft aufgefasst als die freie, nicht an das Gedächtnis gebundene Reproduktion des früher Wahrgenommenen, als das „Vermögen einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart vorzustellen“ („Kr. d. r. V.“, S. 672). Dieser reproduktiven Einbildungskraft aber, die den Gegenstand empirischer Psychologie bildet, setzt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ als Gegenstand der Transscendentalphilosophie die „produktive Einbildungskraft“ entgegen, deren „transscendentale Synthesis“ aller Erfahrung vorausgeht und auf Prinzipien a priori gegründet ist (S. 17, vgl. S. 126 ff.). Dass in der „Kritik der Urteilskraft“ eben diese produktive Einbildungskraft gemeint ist, zeigt die Bemerkung auf Seite 91: im Geschmacksurteil werde die Einbildungskraft „nicht reproduktiv,

wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbstthätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen" (vgl. S. 182). Die Einbildungskraft ist also bereits die erste Zusammenfassung, die „Synthesis des Mannigfaltigen", die erste Stufe der spontanen Gestaltung des durch die Sinnlichkeit „gegebenen Stoffes" („Kr. d. r. V.", S. 95), die „Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung" („Urt.", S. 61, 88). Erst an diese erste Stufe der Gestaltung des sinnlich Gegebenen knüpft nach Kants transscendentaler Analytik die eigentliche Thätigkeit des Verstandes an.

Auch dieser wird zunächst im hergebrachten Sinne gefasst, als Denkvermögen überhaupt, das in seiner Spontaneität der Sinnlichkeit in ihrer Rezeptivität entgegentritt („Kr. d. r. V.", S. 76 f., 657 f.). Dann aber wird der Verstand im engeren Sinne genommen und nicht bloss der Sinnlichkeit gegenübergestellt, sondern auch der Einbildungskraft, dieser bereits spontanen, aber doch noch „blinden Funktion", deren Synthesis erst die reinen Verstandesbegriffe Einheit geben, damit „uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffend", die „Erkenntnis eines Gegenstandes" vollendend (S. 94 f.). In Bezug auf diese letzte Funktion heisst auch der Verstand „das Vermögen . . . . . einen Gegenstand zu erkennen" (S. 76); wie er in jedem Urteil Begriffe auf Gegenstände bezieht (S. 88 f.), so bringt er „vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt" (S. 96). Darauf, dass „nur vermittelst reiner Verstandesbegriffe überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann", beruht die objektive Gültigkeit aller Erkenntnis (S. 110, vgl. S. 118 ff., besonders S. 662 ff.).

Der Verstand ist es also, der aus Vorstellungen, „als blosser Bestimmung des Gemüts" (S. 76), objektive Erkenntnis macht, der aus der subjektiven Welt des Vorstellens hinausführt in die reale Welt der Wahrheit (S. 84). Nun soll nach der „Kritik der Urteilskraft" am ästhetischen Spiel der Vorstellungskräfte der Verstand zwar auch teilnehmen, die Vorstellungen in die Einheit des Begriffs vereinigend (S. 61, 88, 149), aber im Gegensatz zur theoretischen Erkenntnis soll hier „der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese jenem zu Diensten" sein (S. 93) oder, wie es ein ander Mal noch deutlicher heisst, während „im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnis die Einbildungskraft unter

dem Zwange des Verstandes und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu sein", ist sie „in ästhetischer Absicht frei, um noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objektiv zum Erkenntnis, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte . . . anwendet" (S. 185 f.). Während also sonst der Verstand mit seinem Streben nach objektiver Erkenntnis dem freien Vorstellungslauf eine Schranke setzt, das auf Realitätsbewusstsein beruhende Existenzialurteil den Erkenntnisprozess abschliesst, fällt bei der ästhetischen Betrachtung mit der Herrschaft des Verstandes auch diese Schranke der objektiven Erkenntnis fort (S. 43, 76, 150); das Spiel der Einbildungskraft ist nicht an die Wirklichkeit gebunden; die Frage der Realität kommt bei dieser nicht auf ein Existenzialurteil ausgehenden Betrachtung überhaupt nicht in Betracht; es ist eine rein ideelle Betrachtung, bei der an der Existenz des Betrachteten nichts liegt, „blosse Betrachtung", wie Kant sagt, „blosse Vorstellung", „Anschauung oder Reflexion" (S. 46 f.).

Dass Kant unter dem Spiel der Vorstellungsvermögen wirklich diesen Zustand des Betrachtens versteht, dem der Verstand mit seiner objektivierenden Tendez kein letztes Ziel setzt, vielmehr nur eine Grundlage bietend, auf der weitere Vorstellungsstufen sich entwickeln, bei dem also das Hauptgewicht nicht auf eine objektive reale Erkenntnis, sondern auf den subjektiven Zustand des Erkennens selbst fällt, das möchte ich wieder durch einige Parallelstellen aus der „Kritik der reinen Vernunft" belegen. Zwar kommt da der Begriff des Spiels der Vorstellungskräfte in der ästhetischen Bedeutung der „Kritik der Urteilskraft" nicht vor und kann eigentlich auch nicht vorkommen, weil er 1781 noch nicht gefunden war. Dass aber Kant schon vor 1781 das Spiel des Vorstellens dem Ernst der objektiven Erkenntnis entgegensetzte, mögen folgende Äusserungen zeigen: ohne die transscendentale Einheit der Apperzeption, auf der die objektive Gültigkeit der Kategorien beruht, würden die Wahrnehmungen „ohne Objekt und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein" (S. 124); ohne das Kausalitätsgesetz „wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloss subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt . . . wir würden auf solche

Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Objekt bezöge“ (S. 185, vgl. S. 190); wenn die Begriffe sich nicht auf empirische Anschauungen beziehen, so „haben sie gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein blosses Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen“ (S. 224). Man vergleiche endlich die bekannte Stelle der ersten Auflage, die Erscheinungen seien, „nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen“ (S. 117), wobei der Begriff „Spiel“ übertragen wird von dem Gegensatz des subjektiven Scheins zur objektiven Wirklichkeit auf den analogen, wenn auch nicht identischen transscendentalen Gegensatz der Erscheinung zum Ding an sich. Reich an ähnlichen Parallelstellen zum Spielbegriff in der „Kritik der Urteilskraft“ ist auch die „Anthropologie“. Ich führe nur die charakteristischsten an: Spiel der Vorstellungen bei bloss hypothetischen Betrachtungen (Hartenstein, 1839, Bd. X, S. 115); im Gegensatz zur Erfahrungserkenntnis (S. 163); blosses Spiel der Einbildungskraft im Gegensatz zum Gedächtniss (S. 190); die Raumillusion als künstliches Spiel mit dem Sinnenschein (S. 149); träumen heisst „unwillkürliches Spiel seiner Einbildungen“ im Schlafe sein (S. 171); Gedankenspiel, als ein Denken, das nur dem Privatsinn folgend sich nicht nach allgemeinen Gesetzen richtet (S. 236).

Dass diese allgemeine Auffassung des Spiels im Sinne von subjektivem Vorstellungsphänomen im Gegensatz zur objektiven Wirklichkeit sich schon sehr früh bei Kant bildet, dafür sprechen auch die von Schlapp gemachten Excerpte aus den Vorlesungsnachschriften; die Stelle, in welcher der Ausdruck „Spiel“ nach Schlapp zum ersten Male vorkommt, von ihm bereits ins Jahr 1771 datiert, sagt von der Erkenntnis aus, dass sie mit dem Subjekt übereinstimmt, „wenn sie uns viel zu denken giebt, unsere Thätigkeit ins Spiel setzt“ (S. 57). In diesem allgemeinen, noch nicht auf das ästhetische Gebiet beschränkten Sinn finden wir den Ausdruck „Spiel“ endlich auch in der „Kritik der Urteilskraft“ selbst, so S. 88, wo es heisst: wenn die Erkenntnisse und Urteile sich nicht allgemein mitteilen liessen, „käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu, sie wären insgesamt ein bloss subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skeptizismus verlangt.“

Dieser allgemeinen Auffassung des Spiels entsprechend müssen wir nun auch das ästhetische Spiel der Vorstellungskräfte

deuten; der Begriff des Spiels wird in der „Kritik der Urteilskraft“ ebenso den allgemeinen Sinn beibehalten, den er in der „Kritik der reinen Vernunft“ hat, wie wir das bei den Begriffen Verstand und Einbildungskraft gesehen haben. Darauf weist auch die ganze Lehre von der ästhetischen Subjektivität hin, die immer wiederkehrende Entgegensetzung der ästhetischen „Reflexion“ mit ihrem subjektiven Charakter und der auf das Objektive zielenden begrifflichen Erkenntnis; darauf weist die Gleichsetzung der ästhetischen und der „subjektiven Beurteilung des Gegenstandes“ (S. 62, vgl. S. 104); darauf weisen Äusserungen wie folgende: bei der ästhetischen Betrachtung „beziehen wir die Vorstellungen nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt“ (S. 43); wir halten „die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewusst ist“ (S. 44); das ästhetische Urteil ist „einzig in seiner Art“ und giebt „schlechterdings kein Erkenntnis ... vom Objekt“, indem es die Vorstellung „lediglich auf das Subjekt bezieht und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmässige Form der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken giebt“ (S. 75).

Allerdings hat man in diesen Äusserungen nicht den Gegensatz logischer objektiver Erkenntnis zur ästhetischen ideellen Betrachtung, sondern den zum subjektiven Gefühl sehen wollen, wie es denn auch bei Kant heisst, im ästhetischen Urteile werde die Vorstellung „auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust desselben“ bezogen (S. 43). Ich komme auf den Begriff der ästhetischen Lust bei Kant noch zurück; vorläufig sei nur darauf hingewiesen, dass Kant als Schlüssel zur Kritik des Geschmacks die Erkenntnis bezeichnet, dass die Beurteilung des schönen Gegenstandes *vor* dem Gefühl der Lust vorhergehe (S. 60); das Gefühl also, von welchem Kant in Bezug auf das ästhetische Urteil spricht, ist die auf die ästhetische „Beurteilung“ oder Betrachtung folgende, auf ihr beruhende Lust, die Lust an einem eigenartigen Erkenntnisvorgang; und in diesem Erkenntnisvorgang, nicht in der auf ihm beruhenden Lust als solchen, liegt die Eigentümlichkeit des ästhetischen Verhaltens, hier muss auch jenes subjektive Moment gesucht werden, welches nach Kant den ästhetischen Grundzug bildet. In Kant einen

ausgesprochenen Gefühlsästhetiker zu sehen, das verbietet der allgemeine stark intellektualistische Charakter seiner ganzen Philosophie, das verbietet sein transscendentaler Standpunkt, von dem aus er seine Untersuchungen über das Spiel der Erkenntniskräfte beim ästhetischen Verhalten anstellt.

Wenn Kant, nachdem er bereits in der „Kritik der reinen Vernunft" den Ausdruck „ästhetisch" im Sinne von „sinnlich", „rezeptiv" verwendet hatte, sich doch entschliesst, in der „Kritik der Urteilskraft" denselben Ausdruck im Baumgartenschen, resp. unseren Sinn zu gebrauchen und mitunter auch die beiden Bedeutungen einander nahe bringt (so bei der „ästhetischen" Grössenschätzung des Erhabenen, S. 104, 114), so liegt es daran, dass ihm eben die beiden Erscheinungen, die sinnliche Anschauung und die ästhetische Betrachtung, verwandt erscheinen: in beiden sieht er denselben Gegensatz zur objektiven Verstandeserkenntnis, und so übt er auch in Bezug auf beide ganz die gleiche Kritik an Baumgartens Lehre von der „verworrenen Erkenntnis" (S. 28 f., 44, 74 f.).

So sind also beim ästhetischen Verhalten dieselben Erkenntniskräfte in Thätigkeit, wie beim theoretischen; nur dass ihr Ziel hier nicht das ist, was man „Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung" nennt, also nicht bestimmte, objektive Erkenntnis eines realen Gegenstandes; es ist eine freie Bethätigung der Erkenntnisvermögen ohne ein bestimmtes Ziel überhaupt, die Kant wohl auch deswegen als „Spiel" der Erkenntniskräfte bezeichnet, bei dem die gegebene Vorstellung nicht in den Zusammenhang der objektiven Erkenntnis eingereiht, sondern bloss auf „Erkenntnis überhaupt" bezogen wird (S. 31, 32, 61, 62, 67, 88). Auch dieser Begriff wird, scheint mir, erst klar, wenn wir die „Kritik der reinen Vernunft" zu Rate ziehen und den Unterschied berücksichtigen, der dort gemacht wird zwischen Erkenntnis in allgemeinster Bedeutung, wie sie durch jedes Erkenntnisvermögen herbeigeführt wird, und „Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung", wie sie erst durch Anwendung der Verstandesgesetze in der Erfahrung erzeugt wird. „Erkenntnis überhaupt" ist demnach nur ein anderer Ausdruck für die an das Existenzialurteil nicht gebundene „blosse Betrachtung".

Und wieder eine andere Formulierung desselben Gedankens ist es, wenn es heisst, dass in der ästhetischen Betrachtung nicht

einzelne Vorstellungen, sondern Vorstellungsvermögen auf einander bezogen werden, dass nicht wie bei der objektiven Erkenntnis eine Subsumtion der gegebenen Vorstellung unter einen bestimmten Begriff stattfindet, sondern nur die „Subsumtion der Einbildungskraft selbst . . . unter die Bedingungen, dass der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt“ (S. 149, vgl. S. 219). Wie die Übereinstimmung der gegebenen Anschauung mit einem bestimmten Begriff das Wesen der objektiven Erkenntnis, so macht nach Kant die Übereinstimmung des Anschauungs- mit dem Begriffsvermögen das Wesen der ästhetischen Betrachtung aus (S. 61 f.); hier wie dort ein analoger intellektueller Prozess, aber mit anderem Ziel: dort auf das Erkennen des wirklich Seienden angelegt, hier bei der subjektiven Seite des Erkenntnisprozesses selbst stehen bleibend, bei dem bloss spielenden Objektivieren ohne den Ernst der Realerkenntnis, bei der „Erscheinung“ in dem rein ästhetischen Sinne, den dieses Wort etwa bei A. Hildebrand hat.

So sucht Kant in all den angeführten eigentümlichen Ausdrücken der „Kritik der Urteilskraft“ immer denselben Gedanken zu formulieren: die Grundeigentümlichkeit der ästhetischen Betrachtung besteht darin, dass dabei das Urteilen, das objektive Erkennen, welches die Hauptfunktion des Verstandes bildet, nicht den letzten Abschluss, sondern nur eine Übergangsstufe ausmacht, dass das Wörtchen „ist“, welches „die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven“ unterscheidet („Kr. d. r. V.“, S. 666), hier nicht den Zweck bildet, sondern nur das Mittel zur jeweiligen Fixierung, die Grundlage zur weiteren Bereicherung des „scheint“. Es ist wohl auch derselbe Gedanke, der neuerdings Witasek zu seiner Formel „Vorstellungsgefühl“ veranlasst hat. Der grosse Vorzug der Kantischen Fassung scheint mir der zu sein, dass er den Verstand, also den Begriff und das Urteil, von der ästhetischen Betrachtung nicht einfach ausschliesst, sondern ihnen nur die zielsetzende, abschliessende Rolle abspricht: es geht nicht an, die ästhetische Betrachtung eines der kompliziertesten, reichhaltigsten seelischen Phänomene auf eine einzelne intellektuelle Funktion — Anschauung oder Vorstellung — zu beschränken, oder irgend eine ganz davon auszuschliessen, und nur in negativer Form kann, wie Kant es thut, gesagt werden, dass keine intellektuelle Funktion, also auch nicht die des Urteilens, in dieser spielenden Erkenntnisthätigkeit grenzsetzend auftritt.

Die Subjektivität oder die Idealität der Betrachtung ist der eine Grundzug, auf den Kant mit seinem Spiel der Erkenntniskräfte hingewiesen hat. Damit aber ist noch ein anderer Zug verbunden. Das was man die Tiefe des ästhetischen Eindrucks nennt, das Inkommensurable, nicht auf Begriffe Reduzierbare, für die verstandesmässige Analyse Unzugängliche, das Irrationale der ästhetischen Wirkung — das ist dieselbe Subjektivität nur von einer anderen Seite gesehen: nicht gebunden an die Schranke der objektiven Erkenntnis des Wirklichen, bewegt sich der Vorstellungsverlauf in ungehemmter Freiheit, in einem Reichtum, der weit über das Bedürfnis der Orientierung in der objektiven Wirklichkeit hinausgeht, „das ganze Vermögen der Vorstellungen, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewusst ist“ in Bewegung setzend, eine in der logischen Erkenntnis nie vorkommende Fülle von Vorstellungen in sich tragend, wie sie die Psychologie seit Leibniz gern durch den Hinweis auf das Unbewusste erklärt (vgl. die bereits zitierte Stelle: Die Einbildungskraft ist „in ästhetischer Absicht frei, um noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objektiv zum Erkenntnis, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte . . . anwendet“, S. 185 f.). Wenn Kant, wie Schlapp nachweist (S. 57, 84, 131 ff., 295 ff.), sich schon früher die Leibnizische Lehre von den petites perceptions, von dem Thätigkeitstrieb der Seele, dem fundus animae in der Anwendung auf Ästhetik angeeignet hatte, so fügte sich nun diese psychologische Auffassung von selbst in seine kritische Lehre vom Spiel der Erkenntniskräfte und wurde in dieser Form sein geistiges Eigentum, ähnlich wie Leibnizens Lehre von der Einheit des Mannigfaltigen in Kants Theorie von der Subsumtion der Einbildungskraft unter den Verstand aufgehend, auch eine von der ursprünglichen ganz verschiedene Bedeutung gewonnen hatte.

Bei dieser Fülle und Tiefe des Vorstellungslebens im ästhetischen Verhalten wirkt der Verstand nicht nur nicht hemmend, sondern auch direkt „belebend“ (S. 63 f., 67 f.); in die wogende Flut rein subjektiver Vorstellungen, die ganz ohne verstandesmässiges Objektivieren überhaupt nicht gefasst werden könnten, „ohne Begriffe blind“ bleiben würden, tritt wie ein Damm dieses versuchsweise fixierende und greifbare Form gebende Objektivieren,

auf das dann immer von Neuem das Aufsteigen und Anschwellen subjektiver Vorstellungen folgt, die wieder nach Gestaltung drängen, um wieder weiteren nachfolgenden Vorstellungen Platz zu machen. Den „Stoff", der die Gemütskräfte „in ein solches Spiel" versetzt, „welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt", nennt Kant „ästhetische Idee", d. h. „innere Anschauung", „die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann" (S. 181 ff.); sie lässt „zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken" und belebt „das Gemüt, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehbares Feld verwandter Vorstellungen eröffnet" (S. 184 f.). Bei dieser unvergleichlich schönen Darstellung der inkommensurablen Tiefe des ästhetischen Eindrucks darf man sich aber weder durch die überraschend wenigsagenden Beispiele abschrecken lassen, an denen Kant seine Theorie veranschaulicht, noch auch, wie Busch es thut (S. 526 ff.), sich dazu verleiten lassen, die ästhetischen Ideen mit moralischen Vernunftideen zu verwechseln. Kant selbst hat die ästhetischen Ideen als inexponible Vorstellungen der Einbildungskraft und die moralischen Vernunftideen als indemonstrable Begriffe der Vernunft bestimmt genug von einander unterschieden (S. 216); beide schliessen eine reale objektive Erkenntnis des Gegenstandes aus und heissen daher beide Ideen; aber bei den ästhetischen Ideen beruht diese Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis auf der Eigenart des ästhetischen Erkenntnisprozess, sie ist bedingt dadurch, dass die ästhetischen Ideen „nach einem bloss subjektiven Prinzip der Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen unter einander auf eine Anschauung bezogen" sind (S. 216 f.); bei den Vernunftideen aber ist diese Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis in dem Gegenstand selbst bedingt, auf den sich die Erkenntnis richtet, sie sind „nach einem objektiven Prinzip auf einen Begriff bezogen", aber einen Begriff, dem keine Anschauung, keine Erfahrung untergelegt werden kann, auf einen transscendenten Begriff (S. 217).

Wenn Kant unter dem Vielen, was die ästhetische Idee „zu denken veranlasst" sich gerne „auch" transscendente Vernunftideen vorstellen, so kann das höchstens als die Richtung aufgefasst werden, die er bei seinen persönlichen Interessen gerne der ästhetischen Darstellung gegeben hätte, nicht aber als das eigentümliche Wesen, durch das er das ästhetische von jedem anderen Verhalten unterschieden wissen wollte. Dass aber unter dem

Vielen, was die ästhetische Idee zu denken veranlasst, Kant durchaus nicht bloss Vernunftideen sich vorstellte, sondern auch Empfindungen und Gefühle davon nicht ausschloss, das zeigen schon die von ihm herangezogenen Beispiele: S. 184 heisst es von einem Attribut, dass es „eine Menge von Empfindungen und Nebenvorstellungen rege macht", S. 185 — von einem Bilde, dass dadurch „im Gemüt eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle" verbreitet werde. Es scheint mir daher nicht zulässig, in der ästhetischen Idee, wie es Busch und Cohen (S. 208 ff.) thun, einen Übergang zum metaphysischen Gebiet des Dinges an sich zu suchen.

Die Lehre vom Spiel der Kräfte wurde für Kant der Schlüssel zur Ästhetik, weil erst dadurch die Apriorität auf ästhetischem Gebiet möglich erschien; diese Lehre sollte die ästhetische Allgemeinheit und Notwendigkeit begründen. Hat sie es auch wirklich gethan?

Wenn Kant-Kritiker (darunter auch Busch) gegenüber der „Kritik der Urteilskraft" auf die thatsächliche Verschiedenheit des Geschmacks hinweisen, so hat Kant selbst diese thatsächliche Verschiedenheit durchaus nicht verkannt, sie vielmehr zum Ausgangspunkt seiner ästhetischen Untersuchungen genommen und dem entsprechend auch die Unmöglichkeit objektiver Geschmacksregeln wiederholt betont (S. 59, 79, 147, 171, 215). Aber diese empirische Verschiedenheit der ästhetischen Beurteilung kann für Kant ebenso wenig die ästhetische Apriorität ausschliessen, wie die empirische Gleichförmigkeit der theoretischen Erkenntnis an sich das Apriorische der letzteren beweisen kann. So gut wie das theoretische, ergiebt sich auch das ästhetische Apriori bei Kant nicht aus dem empirischen Vergleichen thatsächlicher Beurteilungen, sondern aus einer transscendentalen Untersuchung des Verfahrens selbst; im ersten Fall wäre es eine bloss komparative empirische Allgemeinheit, bei der auf Grund empirisch-psychologischer Beobachtung eine thatsächliche Übereinstimmung konstatiert, nicht aber a priori erwartet werden dürfte (S. 56, 89). Im Gegensatz zu einer solchen empirisch psychologischen Methode aber besteht Kants transscendentale Begründung der Ästhetik — ähnlich wie seine transscendentale Begründung der Erfahrungserkenntnis — in dem Hinweis auf die Thatsache, dass bei der ästhetischen Beurteilung der Anspruch auf ihre Allgemeingültigkeit erhoben wird, dass dieser Anspruch im Wesen der ästhetischen Beurteilung liegt

(S. 53, 56 ff., 86 f., 122, 137, 141), und dann in der Untersuchung der Rechtmässigkeit dieses Anspruchs.

Um den Weg, den Kant bei der letzteren Untersuchung geht, besser zu verstehen, gehe ich wieder, dem Brief an Reinhold folgend, auf die „Kritik der reinen Vernunft“ zurück. Was an einem Erkenntnisurteil a priori ist, das ist die Funktion des Urteilens selbst; und die transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe begründet die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, indem sie nachweist, dass alle objektive Erkenntnis das Urteilen mit seinen Formen voraussetzt. Die Thatsache selbst, dass alles theoretische Bewusstsein die Form objektiver Erkenntnis mit den in ihr begründeten Verstandesbegriffen annimmt, ist eine letzte gegebene Thatsache des Bewusstseins, hinter die nicht weiter vorgedrungen werden kann. Und analog verhält es sich nun auch auf ästhetischem Gebiet. Auch hier giebt es eine letzte, nicht weiter analysierbare und erklärbare Thatsache des Bewusstseins; nur ist es hier nicht mehr die objektive Erkenntnis, die Subsumtion der Anschauungen unter Verstandesbegriffe, sondern das freie Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes, die „blosse Betrachtung“; und die Grundform des Bewusstseins ist hier nicht das Existenzialurteil „es ist“, sondern die ästhetische Beurteilung „es scheint“ in dem oben angegebenen Sinne. Und auf dieser Betrachtung des ästhetischen Scheins beruht ebenso das ästhetische Apriori, wie das Apriori des theoretischen Bewusstseins auf dem Urteilsakt. Was sich dem Gegenstand der ästhetischen Betrachtung gegenüber in uns an Vorstellungen regt, erscheint uns an den Gegenstand gebunden, mit dem Gegenstand verwachsen, wenn wir auch wissen, dass es eine blosse Vorstellung ist, der keine objektive Wirklichkeit zukommt: wenn wir beim Betrachten einer Linie die Vorstellung des Sich Hebens, Streckens, des inneren Gleichgewichts haben, so wissen wir zwar, dass die Linie selbst sich weder streckt, noch das innere Gleichgewicht empfindet, aber diese Vorstellungen, resp. Gefühle erscheinen uns doch nicht unabhängig, selbständig von der Wahrnehmung der Linie, sondern mit ihr verbunden, in ihr verkörpert; und nur insofern unsere durch die gegebene Wahrnehmung veranlassten Vorstellungen mit ihr in solcher Weise innerlich verwachsen, gehören sie zum ästhetischen Eindruck. Nicht Alles, was ich dem Kunstwerk gegenüber erlebe, sondern nur was ich „in“ ihm erlebe, macht seine ästhetische Wirkung aus.

So erlebt Lipps das Streben „in der Säule", so findet Siebeck (Zeitschrift f. Phil., Bd. 127, Heft 1) den Prozess der ästhetischen Einfühlung erst vollendet, wenn das subjektive Erlebnis verschmilzt mit der objektiven Vorstellung.

Für diese ästhetische Introjektion gebrauchen wir den Ausdruck „Einfühlung" oder „Symbolik"; die Linie „scheint" sich zu dehnen, oder sie „drückt" das Sich-Dehnen aus. Der Ausdruck Kants ist „Reflexion" oder „Beurteilung" (S. 30, 44, 155), auch „blosse Beurteilung" (S. 173, 152), und seine Formel — „als ob es eine Beschaffenheit des Gegenstandes selbst wäre" (S. 31, 53 f., 55, 56, 57 f., 58, 62, 142, 212). Diese ästhetische Introjektion ist nun ebenso die letzte Grundthatsache des ästhetischen Bewusstseins, wie das Existenzialurteil die letzte Thatsache des theoretischen Bewusstseins ist. Darauf, dass in dieser Introjektion unser Erlebnis uns objektiviert erscheint, oder Kantisch ausgedrückt, dass in ihr die Einbildungskraft subsumiert wird unter den Verstand, ohne in den Dienst eines bestimmten Begriffs zu treten, beruht die ästhetische Allgemeinheit. Denn Kant führt überhaupt nicht die Objektivität auf die Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit auf die Objektivität zurück. Und darauf beruht auch die Eigentümlichkeit der ästhetischen Allgemeinheit mit der theoretischen Allgemeinheit verglichen, dass hier nicht unter bestimmte objektive Verstandesbegriffe, sondern nur unter die allgemeinen Bedingungen der verstandesmässigen Erkenntnis subsumiert wird, dass also unsere Vorstellungen uns als objektiviert „erscheinen", nicht als objektiv gegründet gegeben, gewusst, beurteilt sind; darin besteht der Unterschied zwischen der subjektiven ästhetischen Allgemeingültigkeit und der objektiven theoretischen Allgemeinheit (S. 53 f., 56 ff.), ein Unterschied, den ich daher nicht mit Cohen (S. 167 ff.) so paradox finden kann.

Die transscendentale Deduktion der ästhetischen Beurteilung, als der Beweis von der Rechtmässigkeit des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit, ist viel einfacher als die Deduktion der transscendentalen Verstandesbegriffe, weil bei der transscendentalen Deduktion der ästhetischen Beurteilung Kant nicht, wie bei der transscendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe, die Übereinstimmung der Formen der Anschauung mit einzelnen bestimmten Formen des Urteils zu beweisen braucht, sondern sich einfach berufen kann auf die von jeder Erkenntnistheorie vorausgesetzte Übereinstimmung zwischen dem Anschauungs- und dem Urteils-

vermögen überhaupt, also auf die allgemeine Möglichkeit, subjektive Vorstellungen in die Welt der objektiven Wirklichkeit zu projizieren.

Wie die ästhetische, auf freiem Spiel der Erkenntniskräfte beruhende „blosse Beurteilung“ auf der einen Seite gegen die logische, auf einem Verstandesurteil beruhende objektive Erkenntnis abgegrenzt wird, so wird sie auf der andern Seite ebenso gegen die sinnliche Empfindung abgegrenzt: während im ästhetischen Spiel der Erkenntniskräfte die subjektiven Vorgänge durch den Verstand, wenn auch bloss spielend, objektiviert werden, bleiben wir in dem Akt der sinnlichen Empfindung bei dem rein subjektiven Zustand stehen ohne zu dessen Objektivation, die immer Verstandesfunktionen voraussetzt, fortzuschreiten. „Das Wohlgefallen am Schönen muss von der Reflexion über einen Gegenstand, der zu irgend einem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhängen und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht“ (S. 48). Daher kommt auch der sinnlichen Empfindung mit ihrem rein subjektiven Charakter, gar keine Allgemeinheit zu, auch nicht die subjektive Allgemeingültigkeit der ästhetischen „Beurteilung“ (S. 54 ff.; das gilt aber nicht von der sinnlichen Wahrnehmung, die ausser der sinnlichen Empfindung bereits Anschauungsformen und Verstandesbegriffe enthält; bei Kant tritt, scheint mir, die Unterscheidung von Empfindung und Wahrnehmung überhaupt nicht scharf genug hervor, so besonders in den „Prolegomena“, und eine Folge davon mag auf dem ästhetischen Gebiete seine Unterschätzung des Sinnlich-Schönen, der Farbe oder des Tones sein).

Im Anschluss an die hier entwickelte Auffassung der transscendentalen Theorie Kants möchte ich auf einige Begriffe der „Kritik der Urteilskraft“ hinweisen, welche mir nur von diesem Standpunkt aus als Kants geistiges Eigentum oder aber nur so verständlich erscheinen.

Es ist bereits wiederholt betont worden, dass Kant in Bezug auf den Begriff des „interesselosen Wohlgefallens am Schönen“ mehrere Vorgänger gehabt hat: nicht nur K. Ph. Moritz und M. Mendelssohn, Burke und Hutcheson, sondern bereits Plato hatte die sinnliche Begierde von der ästhetischen Betrachtung ausgeschlossen, das Schöne vom Angenehmen und Nützlichen unterschieden. Kant hatte diese Abgrenzung des ästhe-

tischen Verhaltens nur weiter geführt, indem er nicht nur die sinnliche Begierde, sondern auch das höhere Begehrungsvermögen davon ausschloss; aber das Neue, das Eigene in der Kantischen Auffassung liegt erst darin, dass er dieses Ausschalten des Willens zurückführt auf die Idealität der ästhetischen Betrachtung. Es ist eine willenlose, weil nicht von der „Existenz des Gegenstandes" abhängende, nicht auf einem Existenzialurteil beruhende Betrachtung (S. 44 ff.), der jedes sich auf Realität beziehende Gefühl, sei es die auf Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit beruhende Lust am Nützlichen oder sittlich Guten, sei es die Lust an der unmittelbaren realen sinnlichen Empfindung, fremd ist.

Einer der dunkelsten, am schwersten zu deutenden Begriffe der Urteilskraft ist der der „formalen Zweckmässigkeit ohne Zweck." Fassen wir den Begriff der „Zweckmässigkeit", wie Kant es thut, transscendental auf, als „die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objektes" (S. 64), so dürfte die „Zweckmässigkeit ohne realen Zweck" die Kausalität eines Begriffs in Ansehung der Erkenntnis eines Objektes bedeuten (wie eine solche etwa bei der teleologischen Beurteilung stattfindet) und formale Zweckmässigkeit endlich ohne Zweck überhaupt — die Kausalität eines Erkenntniszustandes in Ansehung der „Erkenntnis überhaupt": das Spiel der Erkenntniskräfte enthält „eine innere Kausalität in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine blosse Form der subjektiven Zweckmässigkeit einer Vorstellung" (S. 67).

Wenn also Kant ausführt, dass weder subjektive, noch objektive Zwecke die ästhetische Beurteilung bestimmen, dass die ästhetische formale Zweckmässigkeit weder auf der sinnlichen Lust, noch auf der begrifflichen Erkenntnis beruht (S. 65 f.), so dürfte das auf dieselbe Auffassung hinauslaufen, auf die bereits die Begriffe „Spiel der Kräfte", „Erkenntnis überhaupt", „blosse Beurteilung" hingewiesen haben: die ästhetische Betrachtung ist ein über den Zustand der sinnlichen Empfindung sich erhebender Erkenntnisvorgang, der aber nicht auf objektive Erkenntnis zielt; „die subjektive Zweckmässigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes ohne allen Zweck" (S. 66) ist die Kantische „Betrachtung" ohne Begriff, ist die ästhetische ideelle Betrachtung.

Und wenn nun Kant in diesem Zusammenhang als Gegenstand der rein ästhetischen Beurteilung, des „reinen Geschmacksurteils", nur die freie und nicht die anhängende Schönheit aner-

kennt, weil die letztere den Begriff von dem voraussetzt, „was der Gegenstand sein soll“ (S. 76 ff.), so dürfte dadurch das objektiv Vollkommene ebenso wenig von dem Reich der Kunst ausgeschlossen werden, wie bei der Analyse der rein ästhetischen Beurteilung, der „blossen Betrachtung“ der Verstand ganz ausgeschlossen war; nur wird die Vollkommenheit hier ebenso zum rohen Stoff der ästhetischen Beurteilung, deren eigentlicher Gegenstand die Schönheit ist, herabgesetzt, wie der Verstand dort zum blossen Mittel zur Belebung des Betrachtungszustandes herabgesetzt war. Ästhetisch betrachtet steht ein rein dekoratives Element auf derselben Stufe, kann es — würden wir sagen — ebenso Träger der ästhetischen Einfühlung sein, wie die Gestalt des Menschen; und diese letztere könnte ebenso gut rein ästhetisch beurteilt werden, wenn wir uns dabei nur nicht durch den realen Wert des betrachteten Gegenstandes bestimmen liessen, auf die reale Existenz desselben, „auf den Naturzweck keine Rücksicht“ nehmen würden. Dass aber dieses Abstrahieren von der wirklichen Existenz und dem realen Wert der betrachteten Gegenstände uns um so schwerer fällt, je höher sie stehen, resp. je ähnlicher sie dem betrachtenden Subekt werden, so dass ein Ideal der menschlichen Schönheit ohne einen Begriff der objektiven sittlichen Vollkommenheit überhaupt unmöglich ist (S. 81 ff.), das ist wohl der berechtigte, durch psychologische Beobachtung bestätigte Gedanke dieser Kantischen Ausführungen.

Eine Äusserung Kants, die so eigenartig ist, dass man sich schon gefragt hat, ob man sie wirklich ernst nehmen müsse, ist, dass nur das Schöne, nicht aber das Erhabene Gegenstand eines „reinen Geschmacksurteils“ sei (S. 72), und dass die Theorie des Erhabenen „einen blossen Anhang zur ästhetischen Beurteilung der Zweckmässigkeit der Natur“ bilde (S. 98). Ich glaube allerdings, dass diese Sonderstellung, welche Kant dem Erhabenen anweist, ernst genommen werden muss, und dass nur bei dieser Sonderstellung das Erhabene dem Schönen entgegengesetzt werden durfte, während bei späteren Ästhetikern, von denen meines Wissens Keiner die scharfe Trennung Kants acceptiert hat, die Koordination des Schönen und des Erhabenen eine Inkonsequenz bildet.

Wie „in Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiel auf den Verstand“ bezogen wird, „um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammen-

zustimmen", so wird, erklärt Kant (S. 109 f.), „dasselbe Vermögen in Beurteilung eines Dinges als Erhabenen auf die Vernunft" bezogen, „um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjektiv übereinzustimmen". Legen wir diese Definition der hier dargestellten Auffassung Kants entsprechend aus: bei dem Erhabenen wird der subjektive Eindruck, den auf uns der Gegenstand macht, nicht wie beim Schönen auf den Verstand bezogen, also nicht auf das Objekt selbst übertragen, sondern er führt uns in uns selbst auf Vernunftideen zurück, die wir in uns tragen; so dass statt einer vollen Verschmelzung des betrachtenden Subjektes mit dem betrachteten Objekt vielmehr eine Kluft zwischen beiden sich öffnet, und statt einer vollendeten Einfühlung, wie wir eine solche dem Schönen und seinen Modifikationen gegenüber empfinden (wozu auch das Grosse gehört, soweit wir es ästhetisch fassen können), wir nur das Streben erleben, den Eindruck zu fassen, zu objektivieren, uns in den Gegenstand einzufühlen, und nach missglücktem Versuch stets wieder in uns zurückkehren, Zuflucht suchend bei den Ideen unserer Vernunft. Daher fühlen wir uns bei der Betrachtung des Erhabenen „bewegt", während wir bei der ästhetischen Beurteilung des Schönen „in ruhiger Kontemplation" sind (S. 99, 112 f.). Daher ist das Erhabene, dem gegenüber nicht einmal versuchsweise eine Objektivierung, wie sie in dem durch das Schöne veranlassten Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes stattfindet, gelingt, in einem noch ganz anderen Sinne subjektiv, als das Schöne; und so verstehen wir, warum Kant so sehr darauf dringt, dass der Gegenstand selbst eigentlich nicht erhaben, sondern nur erhebend genannt werden müsste, dass die wirkliche Erhabenheit nur dem menschlichen Gemüt zukommt, dass wir kein Wohlgefallen am Objekt selbst empfinden, wie dies dem Schönen gegenüber der Fall ist, sondern nur Achtung vor unserer eigenen Bestimmung (S. 97, 102 f., 109 ff., 120). So verstehen wir auch, dass Kant, der den Gegenstand des „reinen Geschmacksurteils", das Schöne, zweckmässig findet, wenn nicht für die begriffliche objektive Erkenntnis, so doch für den allgemeinen Erkenntniszustand, für die „Erkenntnis überhaupt", das Erhabene als „der Form nach zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft" bezeichnet (S. 96 ff.). Wir verstehen es endlich, dass Kant von der Beurteilung des Erhabenen keine Deduktion giebt, weil eine solche

bei einem rein subjektiven Vorgang überflüssig und nur für das Objektivieren eines solchen nötig ist, sei es auf Grund bestimmter Begriffe in einer realen objektiven Erkenntnis, sei es auf Grund des Spiels von Einbildungskraft und Verstand in einer „Erkenntnis überhaupt“ (S. 138 ff.). Kant konnte dem Schönen, als Gegenstand des „reinen Geschmacksurteils“, das Erhabene koordinieren, weil für ihn das Erhabene eine Grenzerscheinung im ästhetischen Gebiete ist.

Im Zusammenhang mit der Spieltheorie wird es uns endlich begreiflich, wie Kant, dieser strenge Systematiker, der eminent logische Kopf, zu seiner Verherrlichung des künstlerischen Genies kommen konnte, im Vergleich mit welchem „der grösste Erfinder im Wissenschaftlichen“ ihm bloss als „grosser Kopf“ erscheint (S. 175 f.). Denn kann es keine objektiven Regeln bei der ästhetischen Beurteilung geben, so muss auch beim künstlerischen Schaffen jede bewusste, durch Begriffe bestimmte Absicht ausgeschlossen sein; und die Kunst als bewusste menschliche Thätigkeit, die dennoch durch keine bewusste Absicht geleitet wird, tritt so zu jeder anderen zielbewussten Bethätigung, wie es vor Allem die wissenschaftliche Arbeit ist, in direkten Gegensatz. Kant selbst erscheint diese bewusste und doch nicht nach Begriffen sich richtende Thätigkeit so eigenartig, dass er sie zurückführen zu müssen glaubt auf eine „angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt“ (S. 174). Und er wählt den überlieferten, aber von ihm neu umgedeuteten Ausdruck „Genie“, um dieses eigenartige Vermögen zu bezeichnen, das Vermögen also, bewusst Werke hervorzubringen, welche im Betrachter das freie Spiel der Vorstellungskräfte erzeugen, ein Vermögen, das „der Darstellung ästhetischer Ideen“, durch die im Beschauer „das Gefühl der Erkenntnisvermögen belebt“ wird (S. 182), dementsprechend auch selbst in einem glücklichen Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand besteht (S. 185 f.).

Busch (S. 237 f.) und nach ihm Schlapp (S. 282 f.) nehmen an, dass die Genielehre den Ausgangspunkt der Kantischen Ästhetik gebildet hat, dass Kant das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand am künstlerischen Schaffen beobachtet oder, wie Schlapp nachzuweisen sucht, aus früheren Genie-Theorien übernommen und erst nachträglich auch auf den Zustand der ästhetischen Betrachtung übertragen hat. „Baumgartens Lehre von der harmonischen Abstimmung und Proportion der Gemüts-

kräfte im Genie, welche Kant . . . seit 1775 sich angeeignet hat, ist der Boden, aus dem die Lehre vom Spiel der Gemütskräfte . . . sich entwickelt hat".

Im Gegensatz zu dieser Auffassung hat sich uns die Lehre vom Spiel der Kräfte als der Grundbegriff erwiesen, aus dem die ganze Kantische Ästhetik erwuchs. Und wenn auch die äussere Veranlassung zu dieser Theorie nicht, wie der Brief an Reinhold es so wahrscheinlich macht, das Systematische in Kants Lehre von den Erkenntnisvermögen, sondern die überlieferten Genietheorien gebildet hätten, so würde dann immer noch im abgeschlossenen System der Ästhetik nicht das Spiel der Kräfte auf dem Geniebegriff, sondern umgekehrt der Geniebegriff, wie alle anderen Begriffe der „Kritik der Urteilskraft" auf der Spieltheorie ruhen. Diese kann mit mehr Recht als alles Andere in der „Kritik der Urteilskraft" als Kants geistiges Eigentum betrachtet werden und sie ist es, die alle einzelnen, aus den früheren in die Kantische Ästhetik übergegangenen Begriffe zusammenhält und zu einem einheitlichen organischen Ganzen verbindet.

Derselbe systematische Faktor aber, der Kant von der „Kritik der reinen Vernunft" aus den Weg zur „Kritik der Urteilskraft" wies und ihm, der an unmittelbarer künstlerischer Anschauung so arm war und bei seinen ästhetischen Untersuchungen so wenig aus eigener Erfahrung schöpfen konnte, einen so tiefen Einblick in das Wesen des ästhetischen Verhaltens ermöglichte, derselbe systematische Faktor führte auch wieder zu Komplikationen und Vergewaltigungen der neu gewonnenen Einsicht, welche der Interpretation und der einheitlichen Deutung der „Kritik der Urteilskraft" die grössten Schwierigkeiten in den Weg legen. Diese Komplikationen entstehen dadurch, dass Kant seine ästhetische Untersuchung von vornherein zu einer Theorie des „Geschmacksurteils" macht, also nicht von der ästhetischen Betrachtung, sondern von dem an diese anknüpfenden Urteil über die Schönheit eines Gegenstandes ausgeht. Gegeben war Kant diese Problemfassung wieder durch Analogie mit der „Kritik der reinen Vernunft": die allgemeine Frage seiner Philosophie: „giebt es synthetische Urteile a priori" führte zu der speziellen Frage: „giebt es ästhetische Urteile oder Gefühlsurteile a priori".

Nun liegt aber die Eigentümlichkeit des ästhetischen Verhaltens nicht in dem Urteil über die Schönheit des betrachteten Gegenstandes, sondern in dieser Betrachtung selbst, während jenes

Urteil anderen Urteilen nahe, man dürfte wohl sagen, gleich kommt. Denn das Urteilen ist eine spezifisch logische Funktion, und es giebt daher, streng genommen, weder ästhetische, noch Sinnesurteile, sondern nur logische Urteile auf der einen, sinnliche Empfindung und ästhetische Betrachtung auf der anderen Seite. Das aber, was man Sinnes- oder ästhetisches Urteil nennt, ist der Form nach dasselbe logische Urteil, nur mit einem besonderen, bestimmten Inhalt. Die Aussagen: 1. der Pfirsich ist rund, 2. er hat mir geschmeckt und 3. er ist Gegenstand meines ästhetischen Wohlgefallens, diese Aussagen sind als solche, mag auch ihrem Inhalt bald eine allgemeinere, bald eine individuelle Bedeutung zukommen, gleich absolut; denn jedes Urteil ist seiner Natur nach objektiv und als solches auch allgemein im Kantischen Sinn. Wenn Kant, das Eigenartige des ästhetischen Urteils suchend, von der ästhetischen Allgemeinheit z. B. sagt, dass sie „das Prädikat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objekts, in seiner logischen ganzen Sphäre betrachtet, verknüpft und doch eben dasselbe über die ganze Sphäre der Urteilenden ausdehnt", und dementsprechend das Urteil: „die einzelne Rose ist schön" als ästhetisch, das Urteil aber: „die Rosen überhaupt sind schön" als logisch bezeichnet (S. 58 f., vgl. 146 f.), so scheint mir hier eine unberechtigte Übertragung vom Inhalt auf die Form des Urteils oder vielmehr eine Übertragung der logischen Urteilsform auf die transscendentale Bedeutung des Urteils vorzuliegen. Vom transscendentalen Gesichtspunkt aus dürfte, scheint mir, wohl die Betrachtung der Rose als ästhetisch, das darauf folgende Geschmacksurteil aber müsste, gleichviel ob es sich auf die eine oder alle Rosen bezieht, als logisch bezeichnet werden.

Bei den 3 oben angeführten Aussagen liegt das Eigentümliche jeweils nicht in der Form der Aussage selbst, sondern in dem von dieser Aussage vorausgesetzten Verhalten. Das scheint auch Kant zugegeben zu haben, insofern er in der ästhetischen Allgemeinheit „eine Merkwürdigkeit zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transscendentalphilosophen" findet (S. 56) und „in Ansehung der logischen Quantität" das Geschmacksurteil als einfaches „einzelnes Urteil" bezeichnet (S. 58). Und dennoch geht er in seiner transscendentalen Untersuchung — und darin scheint mir die Inkonsequenz und der Fehler Kants zu bestehen — von der logischen Form des Urteils aus.

Das Verhalten, das der ersten von den oben angeführten Aussagen vorausgeht, ist das der theoretischen Erkenntnis, die natürlicherweise zum Urteil über den Gegenstand führt, ja, in ihm erst ihren Abschluss findet; im zweiten Fall ist es sinnlicher Genuss, der ein darauf folgendes Urteil zwar nicht notwendig nach sich zieht, aber durch die entschiedene Gefühlsbetonung die Grundlage bietet zu einem Urteil über die Wirkung der Frucht auf den Geniessenden; im dritten Falle endlich ist es die ästhetische Betrachtung der Frucht; wie verhält sich zu dieser Betrachtung das Werturteil „der Gegenstand ist schön"? Zugestanden sei zunächst, dass eine solche Wertung an die ästhetische Betrachtung nicht nur anknüpfen kann, sondern meist, besonders Werken der Kunst gegenüber, auch thatsächlich anknüpft; dass aber die bewusste Formulierung eines solchen Urteils für das ästhetische Verhalten durchaus nicht wesentlich ist, beweisen jene wenn auch verhältnismässig seltenen Fälle, wo wir uns dem ästhetischen Eindruck hingeben, ohne uns Rechenschaft zu geben weder über den Charakter unseres Verhaltens, noch über den Charakter, den der betrachtete Gegenstand haben muss, um auf uns eine solche Wirkung auszuüben.

Aber, so sollte man meinen, die Grundlage wenigstens zu einem solchen Urteil müsse das ästhetisehe Verhalten in dem ästhetischen Wohlgefallen, in der mit der Betrachtung verbundenen Lust ebenso enthalten wie der sinnliche Genuss eine solche Grundlage in der Lustempfindung enthält. Ist also, müssen wir fragen, bei der ästhetischen Betrachtung die Lust ebenso wesentlich, wie die Betonung nach Lust und Unlust bei der sinnlichen Empfindung? Das ästhetische Verhalten muss uns allerdings als wünschenswert erscheinen, weil wir sonst weder die Gelegenheit dazu suchen, noch freiwillig dabei verweilen würden. Aber ebenso wünschenswert erscheint dem Gelehrten sein Forschen, dem ethisch gestimmten Menschen das sittliche Handeln, ohne dass man deswegen das Wesen des Forschens oder des sittlichen Handelns in der Lust suchen müsste. Und wollte man diesen Vergleich nicht gelten lassen unter dem Hinweis darauf, dass das Forschen und das sittliche Handeln objektive Zwecke anstreben, welche bei ästhetischem Verhalten fortfallen, so könnten wir uns auf ein anderes Beispiel von noch allgemeinerer Geltung berufen, auf das Leben überhaupt, das dem normalen Menschen als das wünschenswerteste erscheint und dessen Wesen wir ebenfalls

nicht in der Lust suchen. Wesentlich ist die Lust nur dem sinnlichen Genuss, der keinen anderen Inhalt hat, als diese Lust, wie das Forschen zum Inhalt und Wesen die objektive Erkenntnis, das Urteilen hat, das sittliche Handeln — die autonome Willensrichtung, das ästhetische Verhalten — die ideelle Betrachtung.

Warum Kant nicht bei seiner transscendentalen Untersuchung der ästhetischen Betrachtung stehen blieb und die Lust, als der letzteren wesentlich, in seine Untersuchung aufnahm, das erklärt sich aus demselben systematischen Gesichtspunkt, der auch die Analyse des ästhetischen Urteils zum Ausgangspunkt der „Kritik der Urteilskraft“ gemacht hat und der überhaupt für den Aufbau der Kantischen Ästhetik vielleicht noch wichtiger wurde, als für die übrigen Teile seiner Philosophie. Nachdem Kant für das Erkenntnisvermögen in der Kritik der reinen, für das Begehrungsvermögen in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden hatte, suchte er, so führt er in dem Brief an Reinhold aus, solche Prinzipien auch für das Gefühl der Lust und Unlust, als das in seinem System noch übrig gebliebene dritte Seelenvermögen; er suchte nach einem Gefühl a priori, und er fand es in dem ästhetischen Wohlgefallen, das nach ihm den Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils bildet.

Zwar scheint Kant durch jene, als Schlüssel zur Kritik des Geschmacks bezeichnete Behauptung, dass die Beurteilung des Gegenstandes vor dem Gefühl der Lust vorhergehe (S. 60 f.), 3 Stufen auseinanderzuhalten, die ästhetische Beurteilung, die wir als Spiel der Erkenntniskräfte kennen, das durch diese Beurteilung, durch das harmonische Spiel der Vorstellungskräfte hervorgerufene Gefühl der Lust und endlich das auf diesem Gefühl beruhende Urteil. Aber diese Unterscheidung von ästhetischer Betrachtung oder „Beurteilung“, ästhetischem Wohlgefallen und ästhetischem oder Geschmacksurteil wird dann doch nicht konsequent durchgeführt: so wird die ästhetische Allgemeinheit, welche in ihrer Eigentümlichkeit nur der ästhetischen „Beurteilung“ zukommt, dem ästhetischen „Urteil“ zugeschrieben oder statt von interesseloser Betrachtung wird von interesselosem Wohlgefallen gesprochen, wodurch in beiden Fällen scheinbar widerspruchsvolle Begriffe entstehen. Auf dieses Durcheinandermengen der drei im Prinzip unterschiedenen Stadien dürften die meisten Schwierigkeiten und Widersprüche sich zurückführen lassen, welche man Kant vorgeworfen hat, vor Allem jener Gegensatz zwischen einer intellek-

tualistischen, das Hauptgewicht auf das Apriori legenden Ästhetik und einer den Lustcharakter der Betrachtung betonenden Gefühlsästhetik, welchen Busch, den Unterschied zwischen „Beurteilung“ und „Urteil“ übersehend, als den Grundfehler der Kantischen „Kritik der Urteilskraft“ bezeichnet.

Indem aber Kant so die Lust für wesentlich beim ästhetischen Verhalten erklärt, erwächst ihm die Aufgabe, den Ursprung dieser Lust zu erklären. Das aber hat Kant nicht gethan; er konnte es nicht thun, weil vom transscendentalen Standpunkt aus, auf dem er in der „Kritik der Urteilskraft“ steht, die Lust sich überhaupt nicht erklären lässt. Was Kant statt einer Erklärung giebt, sind Äusserungen, wie folgende: die ästhetische Lust sei „ein Zustand des Gemüts, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund ... diesen zu erhalten, denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemütskräfte“ erhalte sich selbst („Philosophie überhaupt“, Hartenstein, 1838, I, 161 f.); oder die ästhetische Lust trage die Kausalität in sich, „den Zustand der Vorstellungen selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert“ (S. 68; vgl. S. 63 f., 67, 88 f.). Das Alles aber sind immer nur transscendentale Definitionen, aber keine Erklärungen der ästhetischen Lust.

Auf die Frage, warum wir an „der Einhelligkeit im Spiel der Gemütskräfte“ (S. 75) Lust empfinden, während die logische Erkenntnis, welche das Zusammenstimmen derselben Vorstellungskräfte, Einbildungskraft und Verstand, zur notwendigen Voraussetzung hat (S. 31, 88 f, 155 f.), keine Lust gewährt, finden wir bei Kant keine Antwort. Denn auf keinen Fall darf die Ursache der ästhetischen Lust darin gesucht werden, dass die Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand beim freien Spiel der Kräfte im Gegensatz zur logischen Erkenntnis eine zufällige ist, dass sie daher „die Vorstellung einer Zweckmässigkeit desselben (des Gegenstandes) in Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts“ bewirkt (S. 30) und so auf die „subjektive Zweckmässigkeit der Natur für die Urteilskraft“, auf „das übersinnliche Substrat der Menschheit“ hinweist (S. 213 ff.; vgl. S. 13, 37). Denn abgesehen davon, dass eine solche Erklärung nur für das Natur-, nicht aber für das Kunstschöne zutreffen würde, und dass dabei auch beim Naturschönen die wirkliche Existenz der für unsere Urteilskraft

zweckmässigen Natur vorausgesetzt werden müsste, so dass von keiner interesselosen Betrachtung mehr die Rede sein könnte (wie denn auch Kant selbst diese Betrachtungsweise als „intellektuelles Interesse“ am Naturschönen bezeichnet, S. 163 ff.), würde eine Erklärung der ästhetischen Lust durch den Hinweis auf das übersinnliche Substrat die Sachlage einfach umkehren: denn nicht deswegen gewährt uns der Gegenstand ästhetische Lust, weil er als zweckmässig für unsere Urteilskraft erkannt und infolgedessen als Bürgschaft „der Einheit des Übersinnlichen was der Natur zum Grunde liegt mit dem was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“, betrachtet wird (S. 13), sondern vielmehr umgekehrt der Gegenstand der ästhetischen Betrachtung wird „nur darum zweckmässig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbunden ist“ (S. 29, vgl. S. 32); und jene Reflexion über das „übersinnliche Substrat“ ist eine nachträglich an die Thatsache des unmittelbaren ästhetischen Wohlgefallens anknüpfende teleologische Betrachtung, bei der überdies die subjektive Zweckmässigkeit nicht als wirklicher Zweck der Natur beurteilt wird, sondern „nur als eine, ohne Zweck, von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmässige Übereinstimmung zu dem Bedürfnis der Urteilskraft“ (S. 223), wobei es „Gunst ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht eine Gunst, die sie uns erzeigt“ (S. 227).

Und ebenso wenig lässt sich die ästhetische Lust nach Kant zurückführen auf die Mitteilbarkeit des Gemütszustandes im Spiel der Kräfte; denn abgesehen davon, dass eine solche Berufung auf den „natürlichen Hang des Menschen zur Geselligkeit“ (S. 62) nur einen empirischen psychologischen Beweis begründen könnte — darauf führt Kant das empirische Interesse am Schönen zurück (S. 160 ff.) — hätten wir hier dieselbe Umkehrung der Sachlage, wie oben: das empirische Interesse, das selbst an die Thatsache des ästhetischen Wohlgefallens anknüpft, hätten wir zur Ursache dieser Thatsache gemacht.

Kant hat die Thatsache des Wohlgefallens an der ästhetischen Betrachtung konstatiert, aber nicht erklärt. Daraus darf Kant insofern kein Vorwurf gemacht werden, als vom transscendentalen Standpunkt aus, wie er es selbst sagt, „Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnisarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen“ („Philos. überh.“, S. 162). Woraus man aber, wie mir

scheint, Kant wohl einen Einwand machen darf, ist der Umstand, dass er, ohne seinen prinzipiellen transscendentalen Standpunkt bewusst zu verlassen, doch diese Lust als zum Wesen des ästhetischen Verhaltens gehörend hinstellt, statt für wesentlich nur die ideelle Betrachtung selbst zu erklären, mit der sich, als eine psychologisch gegebene Thatsache, als empirisches Motiv der ästhetischen Betrachtung, die Lust verbindet, welche letztere aber den transscendentalen Philosophen ebenso wenig angeht, wie der als empirisches Motiv zum sittlichen Handeln dienende Trieb.

Den transscendentalen Philosophen, denn anders verhält sich die Sache beim empirischen Psychologen; für diesen existiert die Frage nach dem „Wesentlichen" überhaupt nicht, und sobald er als allgemeine psychische Thatsache die Lust konstatiert, welche die ästhetische Betrachtung der Kunst oder der Natur begleitet, hat er auch die Aufgabe, diese Lust zu erklären; die in dem „ästhetischen Genuss" liegenden Motive der ästhetischen Betrachtung sind dann für ihn ebenso wichtig, wie die durch eine Psychologie des Willens aufzudeckenden Motive des sittlichen Handelns; und wie die empirische Psychologie des Willens eine Ergänzung der transscendentalen Ethik, so mag die empirische Psychologie des ästhetischen Genusses eine Ergänzung bieten der transscendentalen Ästhetik.

Mit einer Erklärung der ästhetischen Lust würden wir so aus dem Rahmen der Kantischen transscendentalen Problemstellung heraustreten. Nur ganz kurz andeuten möchte ich daher, wie ein Psycholog, der sich Kants transscendentale Grundlegung der Ästhetik angeeignet hat, diese Frage lösen könnte.

Wenn es wahr ist, dass bei der ästhetischen Betrachtung es nicht auf die objektive verstandesmässige Erkenntnis des realen Thatbestandes, sondern auf das freie Spiel der Einbildungskraft ankommt, die mehr reichhaltigen Stoff bietet, als es zum Zweck der objektiven Erkenntnis nötig wäre (S. 185 f.), so mag in der Natur dieses Stoffes auch die Erklärung der ästhetischen Lust zu suchen sein. In diesem Stoff gehen sowohl intellektuelle, als emotionale Elemente auf; während aber die ersteren in einer rein ideellen, von der Existenz abstrahierenden Betrachtung in ihrem Charakter modifiziert werden und die Fähigkeit Ursache, Gegenstand der Lust zu werden einbüsen, kann das Gefühlselement durch das Fortfallen des Realitätsbewusstseins ganz unbeeinflusst bleiben; und diese von uns bei der ästhetischen Betrachtung er-

lebten und versuchsweise objektivierten, auf die Vorstellung des Gegenstandes übertragenen, „eingefühlten“ Gefühle dürften die gesuchte Ursache der ästhetischen Lust enthalten: indem uns hier unsere eigenen Erlebnisse objektiviert entgegentreten, kommt es zu jenem unmittelbaren Selbstbewusstsein, durch welches „das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt“ (S. 43 f.) und welches Kant, infolge der uns bekannten Verwechslung der verschiedenen Stadien des ästhetischen Verhaltens, statt in der ästhetischen Einfühlung in der Lust an derselben sucht. Dass aber diese ästhetische Einfühlung, als unmittelbares Selbstbewusstsein, Lust gewährt, uns festhält, beruht auf derselben instinktiven Bejahung des eigenen Selbst, die in der Form des Selbsterhaltungstriebes uns am realen Leben festhält.

Freilich ist diese Bejahung des eigenen Selbst keine „interesselose Lust“, insofern sie die Existenz dieses Selbst voraussetzt. Aber giebt es wirklich eine solche „interesselose Lust“, bei der von der Existenz sowohl des Objektes, als auch des betrachtenden Subjektes abgesehen würde? Mir scheint es ein innerer Widerspruch zu sein, der entsteht, indem Kant den Begriff der „Interesselosigkeit“, des Abstrahierens von der Existenz, in der für ihn so charakteristischen Verwechslung überträgt von der ästhetischen Betrachtung auf die ästhetische Lust. Insofern freilich die letztere auf ästhetischer, also interesseloser Betrachtung beruht, ist auch sie von der wirklichen Existenz des betrachteten Gegenstandes unabhängig. Das ist aber auch Alles, was das „interesselose Wohlgefallen“ bedeuten kann; die ästhetische Lust unabhängig machen auch von der Existenz des betrachtenden Subjektes heisst, ihr jede empirische Grundlage und dem Psychologen jede Möglichkeit, sie jemals zu erklären, von vornherein entziehen.

Die hier versuchte psychologische Erklärung der ästhetischen Lust ergänzt Kants transscendentale Analyse zugleich noch in einer anderen Beziehung. Was die letztere beweisen sollte und wohl auch bewiesen hat, ist, dass der ästhetischen Beurteilung insofern eine Allgemeinheit zukommt, als sie durch die Subsumtion der Einbildungskraft unter die allgemeinen Bedingungen des Verstandes die Form eines objektiven Urteils annimmt, „als ob es eine Eigenschaft des Gegenstandes selbst wäre“. Die eben angedeutete psychologische Theorie erklärt mehr: an jene instinktive Selbstbejahung ist der natürliche Wunsch geknüpft, dass auch

Andere in unsere Selbstwertung einstimmen; und nicht zufrieden damit, die Möglichkeit eines ästhetischen Urteils überhaupt eingesehen zu haben, „das als für jedermann gültig betrachtet werden könnte“ — was auf transscendentalem Wege allein erklärt werden konnte (S. 59, 87, 89 f.) — wünschen wir, dass unsere jeweilige Beurteilung auch in dem einzelnen gegebenen Fall von allen Anderen anerkannt werde, wir wünschen, dass ihr auch wirkliche objektive Gültigkeit zukäme. Und je weniger der Eigentümlichkeit des ästhetischen Verhaltens bewusst, je naiver wir uns der Betrachtung hingeben, desto leichter tritt an die Stelle der subjektiven, ideellen Beurteilung, „als ob es eine Beschaffenheit des Gegenstandes wäre“, die objektive reale Beurteilung: „es ist eine Beschaffenheit des Gegenstandes“.

Ein neues Buch über Fichte.[1])

Von R. Eucken.

Medicus bringt uns ein frisch, gewandt und aus warmer Überzeugung geschriebenes Buch über Fichte, das man zur Kenntnisnahme und Schätzung nur empfehlen kann; seine Art, mit fortlaufender Schilderung Leben und Lehre des Mannes in ein Bild zusammenzufassen, ist besonders bei dieser Persönlichkeit angebracht und trägt dazu bei, den Mann im Ganzen seiner Art deutlich vor Augen zu stellen. Das Buch hat dabei die volle Frische der Vorlesungen gewahrt, ohne dem Gehalt der Sache irgend etwas zu vergeben. Der Verfasser will über seinen Helden nicht nur gewissenhaft berichten, er will auch für ihn gewinnen, und das kann nur geschehen, wenn er den Kern seiner Gedankenwelt mit aller Energie heraushebt und scharf von allem scheidet, was blosse Ausführung oder Zuthat scheinen mag. Darin liegt ohne Zweifel die Gefahr einer zu subjektiven, vielleicht auch zu summarischen Behandlung, bei verschiedenen Punkten wird sich im Urteil abweichen lassen. Aber schwerer als diese Gefahr wiegt der Gewinn einer freudigen Erfassung und völligen seelischen Durchdringung des Gegenstandes, es geht ein jugendfrischer Zug durch das Ganze und belebt den nicht selten recht spröden Stoff. Auch verhält sich der Verfasser zu seinem Helden keineswegs nur bewundernd, er scheidet Bedeutendes und minder Bedeutendes, er ist nicht blind für Schwächen. Aber er urteilt nicht sowohl von aussen her als aus der Seele der Fichteschen Gedankenwelt heraus; so kann selbst eine gelegentliche Abweichung den Eindruck des Ganzen verstärken.

[1]) J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Halle von Fritz Medicus. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard. 1905. (VIII, 269.)

Mit Recht stellt der Verfasser die Wissenschaftslehre in den Vordergrund, und mit gleichem Rechte bekämpft er eine Überschätzung der Ausdrücke ihrer ersten Fassung, bekämpft er zugleich die Neigung, Fichte auf bestimmte Formeln festzulegen, da er doch seine Grundgedanken unermüdlich in immer neue Formen goss. Aber diese Schätzung der Wissenschaftslehre lässt anderes zu sehr in den Hintergrund treten. So namentlich das System der Sittenlehre von 1798. Herbart nannte es Fichtes „reifstes und eigenstes Werk", und ähnlich dachte darüber Fichtes Sohn; dass auch Fichte selbst es nicht gering anschlug, darauf deutet die Sorgfalt der Ausarbeitung, die sich in gleicher Weise in keinem anderen seiner Werke findet; sollte demgegenüber der Verfasser im Recht sein, wenn er die Sittenlehre von 1798 für nicht sehr original erklärt und hinzufügt „es wäre nur wenig übertrieben, wenn man sagen wollte: entweder stammen ihre Gedanken aus Kant, oder Fichte selbst hat sie schon in seinen vorherigen Schriften ausgesprochen."? Wir müssen uns zu einer anderen Meinung darüber bekennen, ohne diese freilich hier begründen zu können. Lässt diese Zurücksetzung eines Hauptwerkes Fichtes nicht vermuten, dass vielleicht doch mit der hier vollzogenen Konzentration auf die Wissenschaftslehre seine Philosophie in einen zu engen Rahmen gespannt wird?

Natürlich beschäftigt der Verfasser sich auch mit dem Problem, wie weit in Fichtes Denken eine Entwickelung und Wandlung stattgefunden habe. Ohne eine Veränderung zu leugnen, neigt er sich zur Annahme einer überwiegenden Kontinuität, er meint: „in der sogenannten zweiten Periode treten Probleme in den Vordergrund des Interesses, die vorher kaum angedeutet waren. Dadurch bekommen die späteren Schriften einen abweichenden Charakter. Aber diese neuen Probleme sind nicht durchaus neu, sie wachsen in legitimer Entwickelung aus der ursprünglichen Konzeption der Wissenschaftslehre hervor, und sie sind weit entfernt, die alten Darlegungen aufzuheben." Die nähere Behandlung dieser Fragen führt notwendig auf das Verhältnis von Fichte zu Schelling; wer über die Verschiebungen bei Fichte anders denkt als der Verfasser, wird auch bei dieser Frage von ihm abweichen müssen, er wird einen stärkeren Einfluss Schellings auf Fichte anzunehmen geneigt sein.

Indes lässt sich unmöglich hier in eine Erörterung dieser Fragen eintreten, deren Lösung nicht nur von urkundlichen

Forschungen, sondern auch von prinzipiellen Überzeugungen abhängt. Das aber möchten wir sagen, dass auch derjenige, der in diesen Punkten vom Verfasser abweicht, sein Buch in vollen Ehren halten kann. Es wird durchweg getragen von einem grossen Ernst des Wahrheitsstrebens, von einer mannhaften, offenen und ehrlichen Gesinnung; seine Schilderung ist von lebendiger Anschaulichkeit, seine Darstellung flüssig und auch bei den schwereren Fragen wohlverständlich; für das eigene Studium Fichtes werden nützliche Winke geboten; kurz, das Werk ist eine vortreffliche Einführung in die Gedankenwelt eines Denkers, über dessen Bedeutung für die philosophische Arbeit der Gegenwart sich streiten lässt, dessen gesamtes Wirken und Sein aber zu den bleibenden Schätzen unseres Volkes, ja der Menschheit gehört.

Kants Auffassung von der Bibel.

Von Dr. Ernst Sänger.

Die vorkritischen, kritischen und nachgelassenen Schriften des Königsberger Weisen sind ein lebendiges Zeugnis seiner genauen Bibelkenntnis. Die Heranziehung von etwa 300 Bibelstellen lässt sich bei ihm nachweisen. Man kann mit Sicherheit annehmen, dass Kant sich schon in früher Jugend eingehend mit dem Bibelstudium befasst hat. Seine Eltern waren treue Pietisten und werden ihn zum eifrigen Bibellesen angehalten haben. Mit dem Pietismus und zwar mit dem Königsberger Pietismus, dessen spezifisches Charakteristikum die „Vereinigung des Pietismus [Inhalt] und des Wolffischen Rationalismus [Form]“ war, ist Kant auch ausserhalb des Elternhauses in engste Berührung gekommen. Ich begnüge mich hier damit, auf die trefflichen Untersuchungen von G. Hollmann (Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants, Separat-Abdruck aus der Altpreuss. Monatsschr., Bd. XXXVI, Heft 1 u. 2) zu verweisen.

Weil also Kant von Jugend auf mit der „Heiligen Schrift“ gut bekannt, und weil seine Philosophie von massgebendem Einfluss auf die Philosophie und Theologie gerade unserer Zeit ist, dürfte es von grossem Interesse sein, zu sehen, wie der geistesgewaltige Denker über die Bibel urteilt. Nun sind allerdings Kants Äusserungen über die Bibel schon von C. W. v. Kügelgen in seiner Schrift „Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben“ (Leipzig, A. Deichert, 1896, 96 Seiten) zusammengestellt worden, wenn auch ohne selbständige und scharfe Heraushebung der Kantischen Gedanken. Doch lässt sich diese Schrift seit dem Erscheinen des dritten Heftes der „Losen Blätter aus Kants Nachlass“ (herausg. von Rudolf Reicke, Königsberg i. Pr., F. Beyer, 1898) wesentlich ergänzen, und das soll die Aufgabe der folgenden Zeilen sein.

Jenes dritte Heft der „Losen Blätter“ enthält nämlich unter den Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten eine ganze Reihe von Urteilen Kants über die Bibel als Ganzes, von denen bemerkenswerter Weise nur verschwindend wenige in der späteren Fassung im Streit der Fakultäten wiederkehren. Ich ordne diese auf verschiedene Blätter zerstreuten Äusserungen in solche

1. über die Auslegung der Bibel,
2. über ihren Wert,
3. über ihre „Beglaubigung“ und
4. über ihren Ursprung.

In aller Kürze sei vorausgeschickt, was zum Verständnis dieser Äusserungen notwendig ist.

In der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ vollzieht Kant bekanntlich die strenge Scheidung zwischen dem „Kirchenglauben“ und dem „Vernunftglauben“. Der Vernunftglaube heisst bei Kant mit seinem vollen Namen „reiner moralischer Vernunftglaube“ oder „reiner Religionsglaube“; rein nennt ihn Kant, weil ihm nichts Empirisches oder aus der Erfahrung Abgeleitetes beigemischt ist, z. B. nicht Aussprüche der Offenbarung; moralisch, weil er die Moral zur Grundlage hat; Vernunftglaube, weil die Vernunft die Quelle ist, der er entstammt; Religionsglaube, weil ihn sein praktisch-moralischer Wert religiös macht. Der Kirchenglaube heisst auch, da er ein Glaube an bestimmte göttliche Offenbarungen ist, „Offenbarungsglaube“, und da die Offenbarung als historisches Faktum betrachtet wird, auch „historischer Glaube“ und, insofern die Gegenstände dieses historischen Glaubens nicht moralische Gesetze, sondern göttliche Statute sind, „statutarischer Glaube“.

Der Kirchenglaube gründet sich auf Offenbarung und ist historisch, der reine Religionsglaube auf Vernunft und ist moralisch. Während der Inhalt, die sittlichen Gesetze, bei beiden derselbe sein kann, ist die Form verschieden. Der Kirchenglaube betrachtet die Sittengesetze als göttliche Offenbarungen und deshalb als absolut verbindliche Pflichten, der Religionsglaube als absolut verbindliche Pflichten und deshalb als göttlich. Das statutarische Element fehlt dem Religionsglauben. Sobald dieses im Kirchenglauben als die Hauptsache angesehen wird, entsteht der scharfe Gegensatz zwischen reinem Religions- und statutarischem Glauben.

Es fragt sich nun bei Kant: wer ist der berufene Interpret der Heiligen Schrift? Der kirchliche Offenbarungsglaube oder der reine Religionsglaube? Er antwortet: der letztere. Vom Standpunkt des reinen Religionsglaubens will Kant die Schrift ausgelegt wissen. Die Bibel soll mit dem Massstabe der Moral gemessen werden und nicht umgekehrt die Moral mit dem der Bibel.

Nun finden sich aber in der Schrift eine grosse Zahl von Sprüchen, die entschieden aus Offenbarung erwachsen sind, die also Gegenstand des Offenbarungsglaubens sind. Kant billigt diese Bibelstellen insoweit, als sie dem Bedürfnis des Volkes nach etwas Sinnlich-Haltbarem entgegenkommen. Doch will er auch sie durchgängig in der Weise gedeutet wissen, das sie mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion übereinstimmen. Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre als an sich verdienstlich ansehen oder gar über den moralischen Wandel stellen, so müssen sie nach Kant so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube damit gemeint sei, auch wenn der buchstäbliche Sinn dieser Auslegung widerstreitet, wie z. B. in dem Spruche:

wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden. „Diese Auslegung", meint Kant, „mag uns selbst in Ansehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen erscheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt" (D. Rel. i. d. Gr. d. bl. V., Kehrb. S. 116). Ein blosses theoretisches Fürwahrhalten, wie es der Kirchenglaube als solcher ist, kann uns nämlich nach Kants Ansicht nur dann interessieren, wenn es auf die „Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote" — so definiert er die Religion — hinwirkt. Das Lesen der Heiligen Schrift soll mit der Absicht geschehen, ein besserer Mensch zu werden. Hierzu tragen nach Kant die historischen oder Offenarungsbestandteile der Schrift für sich allein nichts bei; er hält sie deshalb für etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man schalten und walten könne, wie man wolle. Der Geschichtsglaube für sich ist „tot an ihm selber", d. h. er hat keinen moralischen Wert. Für sich allein darf er daher auch nicht als ein seligmachender Glaube betrachtet werden, ist an und für sich vielmehr ein „erniedrigender Zwangsglaube", ein „Fron- und Lohnglaube", ja ein „Fetischglaube". Nur wenn er in Verbindung mit dem moralischen Glauben auftritt, ist er nach Kant nicht bloss zulässig, sondern besitzt auch wegen seiner Beliebtheit beim gemeinen Volke einen gewissen Wert. Natürlich muss er immer moralisch gedeutet werden, denn die moralische Besserung hält Kant nun einmal für das Ziel der wahren Religion und daher auch für das höchste Prinzip der Schriftauslegung.

Neben diesem „authentischen" Prinzip aller Schriftauslegung erkennt Kant noch ein „doctrinales" an, nämlich die Schriftgelehrsamkeit. Die Schriftgelehrten, d. h. die Theologen, sollen „den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System verwandeln" (ebd. S. 121).

In seinen Äusserungen über die Bibel muss Kant naturgemäss auch die Wunderfrage berühren.[1]) Seine Stellung zu den Wundern ist folgende.

Der Wunderglaube fällt nicht in das Gebiet des moralischen Glaubens; vielmehr „verrät es einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden" (D. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 89). In den Anfängen der reinen moralischen Religion ist der Wunderglaube noch erklärlich als Überbleibsel einer Religion des blossen Kultus und der Observanzen und zweckmässig zur Einführung der neuen Religion. Später muss er ausgeschieden werden. Als Glaube an eine übernatürliche histo-

[1]) Über Kants Stellung zum Wunderglauben vgl. in meiner Schrift: „Kants Lehre vom Glauben". (Mit einem Geleitwort von Professor Dr. Hans Vaihinger. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1903), S. 53, 87 f., 99, 124 ff., 134, 136 f., 140 f., 143 f., 148, 150, 152 und 153.

rische Begebenheit widerspricht er sogar den Erfahrungsgesetzen; wenn es Wunder giebt, dann giebt es keine Naturgesetze. Im praktischen Leben hält niemand Wunder für möglich, die Beschränkung auf die Vergangenheit und auf seltene Fälle aber dient nicht dazu, unsern Glauben an Wunder zu bestärken. Dieser kann, philosophisch betrachtet, nur ein „reflektierender" Glaube sein, d. i. eine Maxime der Beurteilung, die Möglichkeit der Wunder unentschieden zu lassen, sie aber niemals unseren Vernunfterklärungen oder den Massregeln unserer Handlungen zu Grunde zu legen. Er kann aber kein „dogmatischer" Glaube sein, d. i. eine theoretische Behauptung oder ein solcher, der sich als ein Wissen ankündigt und die Möglichkeit der Wunder fest und sicher behauptet.

Die Gedanken Kants über die Bibel, speziell über die Auslegung derselben, bewegen sich also in dem Gegensatz zwischen Vernunft- und Kirchenglauben. Die rationalisierende Art der Schriftdeutung, zu der Kant dabei durch seinen philosophischen Standpunkt getrieben wird, leuchtet sofort ein und bedarf daher keines Wortes weiter. Ich lasse statt dessen die Äusserungen Kants über die Bibel nach den angegebenen Gesichtspunkten und, da eine Erklärung nach den vorausgeschickten Bemerkungen nicht mehr nötig ist, ohne eigene Zuthat (nur mit Hinzufügung der Interpunktion und mit Hinzusetzung resp. Streichung einiger Worte zwecks Erleichterung des Lesens) folgen.

I. Äusserungen über die Auslegung der Bibel.

„Wenn im katechetischen oder homiletischen öffentlichen Vortrage eine biblische Stelle zum Text gemacht wird, hat der geistliche Lehrer darauf eigentlich nicht zu sehen, was mutmasslich historisch-philologische Kenntnisse hinein oder herausdeuten könnten (bei welcher Belehrung immer eine dem Zweifel ausgesetzte Gelehrsamkeit sein mag), sondern was der Lehrer für sittlich aufklärende und menschenbessernde Gesinnung bei der Veranlassung dieser Schriftstelle in die Seele der Zuhörer hinein bringen kann, er muss mithin den Sinn des h. Verfassers, dessen Absicht eben auf wahre Erbauung gerichtet ist, auch dahin deuten. — Das ist die moralische und unfehlbare Authenticität der Schriftauslegung" (Lose Blätter III. S. 14).

„Die Authenticität der Auslegung wird eben dadurch gesichert, dass der Bibellehrer nur das aus der Schriftstelle entwickelt, was er selbst nach reinen sittlichen Prinzipien hineingetragen hat, sofern der Text nur die Schicklichkeit hat, dem Buchstaben als Beispiel und Vehikel des selbständigen Religionsbegriffes angepasst zu werden" (S. 15).

„Die zweckmässige Auslegung einer Schriftstelle oder [eines] biblischen Spruchs, die ich in katechetischem oder homiletischem Vortrage beobachten muss, ist, dass sie die Erbauung befördern und populär d. i. den Volksbegriffen angemessen, nicht dass sie auf Gelehrsamkeit abgezielt sei. Daher werden sie nicht nach dem Sinn des Verfassers, denn der kann selbst geirrt haben, nach den biblischen Grundsprachen und ihrer Bedeutung, sondern müssen nach der dem Volk nützlichsten und es erbauenden Bedeutung, nach dem Sinn, den man in den Spruch legen kann, ausgelegt werden" (S. 64).

„Die evangelisch messianische Lehre hat eben wegen des Messianism, der dem Judentum zum Teil angemessen war, vieles in sich, was dem reinen Evangelism nicht eigentlich zukommt, welcher die reine Religion enthält, wo also die Auslegung auf den Geist des letzteren gerichtet sein und alle Predigt, was in die Schrift einschlägt, aus der letztern gedeutet werden muss“ (S. 64).

„Die Bibel, so wie sie dem Christentum zur Basis dient, ist immer eine messianische (nicht reine Vernunft-) Religion. Aber als evangelisch-messianische, da der Erlöser nicht noch immer erwartet wird, sondern längst gekommen ist, [ist sie] nicht länger eine statutarische, sondern allgemeine, aus der Vernunft gegründete, Seelen bessernde Religion, in Beziehung auf welche Idee nun alle Sprüche der Bibel als das Werk der Erlösung und die Geschichte derselben enthaltend commentiert werden müssen; nicht nach dem Buchstaben des messianischen Gesetzes, sondern nach dem Geiste der Moralität, wovon jenes die Hülle ist“ (S. 64).

„Es ist nicht zu streiten, dass, wenn das Christentum nur als rein-moralische Religion uns jetzt verbinden kann, doch die Hülle der heiligen Geschichtslehre von dem Judentum an bis zu Evangelisten und Aposteln gar wohl verdiene, zum Text im öffentlichen Religionsvortrage untergelegt zu werden, doch ohne sich für die Richtigkeit der Glaubensartikel als Geschichtserzählung nach den 39 Artikeln zu vereiden. Da die Möglichkeit dieser Geschichte doch nicht geradezu bestritten werden kann; — wenn man nur das Moralische des reinen Vernunftglaubens, welches das Wesen aller Religion ausmacht, als den Geist der Schrift vorstellig macht“ (S. 67).

„Dieses Vehikel der Religionslehre, nämlich die Geschichte des Glaubens, welche, mit dem messianischen Glauben anhebend, durch den evangelischen (der jenen zurücklässt) zum rein-moralischen hinweist, kann, wie [die] Sache jetzt steht, nicht hintenan gesetzt, noch weniger aber im öffentlichen Vortrage (in Katechismen und Predigten) angefochten werden. Denn nicht allein, dass es doch möglich ist, dass dieser Glaube an Wunder nicht apodiktisch widerlegt werden kann, so müsste eine gewaltsame Revolution vorgehen, deren Ausgang misslich ist, und so ist es das Vernünftigste, die Reform zu versuchen: nur das Moralische, dessen die Schriftstelle fähig ist, auszuheben, das Historische auf sich beruhen zn lassen“ (S. 68).

„Da man nicht mit Sicherheit wissen kann, wie es mit dem Fortgange der Kultur des Menschengeschlechts bestellt sein mag, ob nicht barbarische Rohigkeit oder auch entnervende oder überfliegende Verfeinerung das moralische Weltende nicht einstens herbeiführen könne, so ist der Satz vom geschriebenen Wort Gottes, dass es nämlich ewig dauern werde, nur so zu verstehen, dass es Pflicht der Menschen, vornehmlich der Lehrer sei, es so zu beherzigen und zu lehren, als ob es ewig zu währen bestimmt sei, weil der Gedanke von ihrer [? seiner] möglichen Abänderlichkeit zugleich den von einer fehlerhaften Beschaffenheit derselben [? desselben] und der Glaubenslehre selber bei sich führen und so ohne Kraft sein würde“ (S. 5).

II. Äusserungen über den Wert der Bibel.

Die Bibel „enthält eine so systematische Ordnung des Heils in sich von dem ursprünglichen Bösen, dem Ausgange desselben und der Bearbeitung der Menschen zum wahrhaften Guten, wodurch sie der Seligkeit fähig und würdig gemacht werden, und zwar durch so viel Fälle des Kampfs mit dem Bösen, das noch immer entgegenwirkt, dass dieser Streit eine Lehre zu dem täglichen Bestreben des Menschen zum bessern aus Erfahrung an die Hand giebt u. mit der Vernunft übereinstimmig zum Text des Gottesdienstes beiträgt“ (S. 2).

„Solange Aufklärung in [der] Welt bleibt, wird nie ein für das Volk in Sachen der Religion schicklicheres und kräftigeres Buch angetroffen werden, denn die Salbung der Geschichte wird ihm fehlen, und eine andere Geschichte wird eben durch diese Aufklärung, weil sie aus neuen Wundern bestehen müsste, nie Ansehen bekommen“ (ebend.).

„Was man Erbauung nennt — nämlich das Gefühl der Erweckung zum besseren innern und äussern Lebenswandel, ist in ihr in der grössten Vollkommenheit anzutreffen; die Bibel ist also das beste Organ desselben“ (S. 3).

„Ich lese die Bibel gern und bewundere den Enthusiasm in ihren neutestamentlichen Lehren“ (ebend.).

„Das Entstehen der Bibel als eines Volksbuchs ist die grösste Wohlthat, die dem menschlichen Geschlechte je widerfahren ist. Ein jeder Versuch, sie geringschätzig zu machen oder sie mit den Theophilanthropen ganz eingehen zu lassen, ist Frevel an der Menschheit, und wenn es ja Wunder geben soll, so ist dieses Buch, in welchem die Wundererzählungen nur zur historischen Bestätigung dessen, was Religion durch die Vernunft gebietet, beiläufig vorkommen, das grösste Wunder selbst, nämlich ein ohne griechische Weisheit von Laien zusammengetragenes System von Religions- und Glaubenslehren, welches mehr als irgend eines Wirkung aufs menschliche Herz zur moralischen Besserung desselben ausgeübt hat“ (S. 4).

„Sollte die Bibel einmal ausgehen und in Vergessenheit kommen, so würde bei der fortschreitenden Kultur des menschlichen Geschlechts ein neues, für göttliche Offenbarung zu haltendes Buch wohl schwerlich Eingang finden; denn zum zweitenmale lässt sich ein ganzes durch Schriftglauben vereinigtes Volk durch Versprechen, dass ein neues System für die Moralität von besserer Wirkung als das der vorigen Bibel sein werde, nicht hinhalten“ (ebend.)

„Durch die Originalität der Bibel, welche dennoch mit dem, was die Vernunft von der Religion (dem Erkentnis aller Pflichten als göttlicher Gebote) sagt, in der Lehre so zusammenstimmt, zugleich aber auch zur Erweckung moralischer Triebfedern in Befolgung derselben von Jahrhunderten her bis jetzt so kräftig und beharrlich hingewirkt hat, dass bei dem mannigfachen Wechsel menschlicher Satzungen man doch immer genötigt worden ist, zu ihr als dem Kanon des Glaubens zurückzukehren,

wodurch sie als bestätigtes Organ der Beförderung und Erhaltung der Religion die einzige heilige Schrift zu heissen und in unabsehliche Zeiten zu bleiben geeignet ist“ (S. 5).

III. Äusserungen über die „Beglaubigung“ der Bibel.

„Die Beglaubigung der Bibel, ein solcher beharrlicher Kanon zu bleiben, gründet [sich] also nicht wiederum auf göttliche Offenbarung [am Rande: einen geoffenbarten göttlichen Willen], dass sie für den einzigen heiligen Codex angenommen werden solle, sondern dass, weil keine Kirche ohne ein solches Buch nicht wohl sein kann, dieses, was einmal da ist und jenen Zweck der Religionslehre erfüllt, dazu angenommen zu werden verdiene. Keine theophilanthropische Gemeinde [oder] theologische Mystik wird den Mangel derselben ersetzen, weil die Erfahrung nicht bloss zeigt, dass ohne alles heilige Buch Barbarei in Religionsbegriffen sich einfinden würde, sondern auch weil dieses gegenwärtige System durch Erfahrung seine Brauchbarkeit in Ansehung alles Moralischen sich selbst zum Kanon berechtigt, den selbst die Regierung mit Achtung anzuerkennen nicht ermangeln wird“ (ebend.).

„Der Schluss ist: Die Bibel enthält in sich selbst einen in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihre[r] Göttlichkeit durch den Einfluss, den sie als Text einer systematischen Glaubenslehre von jeher sowohl im katechetischen als homiletischen Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ nicht allein der wahren und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Organ einer statutarischen fürs Volk auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden für den Kirchenglauben zu erhalten: — Es mag ihr nun in theoretischer [Hinsicht], um den Ursprung derselben nachzusuchen, [und] für die kritische Behandlung ihrer Geschichte an Beweistümern viel oder wenig abgehen. Denn die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung und zieht diese vielmehr durch Akkomodation und Auslegung selbst siegreich in ihr Interesse [der letzte Satz lautet in seiner späteren Fassung im Streit d. Facultäten: „Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergament hin und wieder unleserlich, durch Akkomodationen und Konjekturen, im Zusammenhange mit dem Ganzen, muss verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satze: dass die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitmittel untergelegt zu werden verdiene“] (S. 14).

IV. Äusserungen über den Ursprung der Bibel.

„Wie nämlich ein solches Buch, das so grossen Einflus auf den moralischen Gang der Weltbegebenheiten gehabt hat, zu Stande gekommen sein möge, so ist die Inspiration (Deus ex machina) ein sehr misslicher Erklärungsgrund dieses Phänomens, der auch zu[r]

Beglaubigung manches Religionswidrigen als Offenbarung gemissbraucht werden könnte. — Man kann hievon wie von dem Zweckmässigen und Heilsamen, was sich im Laufe der Welt auch ohne unser Zuthun ereignet, und was nicht bloss als Zufall anzusehen ist, nichts andres als die Vorsehung nennen, welche sich auch aufs Thun und Lassen des menschlichen Geschlechts im grossen erstreckt" (S. 63).

„Die Beurkundung überhaupt dieser Schrift als einer göttlichen kann nicht anders [erklärt werden] als durch erprobte Kraft desselben [? derselben], Religion in menschlichen Herzen zu gründen, und wenn sie durch mancherlei alte und neue Satzungen verunartet wäre, immer wieder zu reinigen, welches Ereignis wegen seiner unendlichen, aus der grössten Simplicität hervorgehenden Wirksamkeit zur Besserung der Menschen als ein Werk der Vorsehung, darum aber nicht minder als natürlicher Erfolg der fortschreitenden Kultur angesehen werden darf" (ebend.).

„Dass die Bibel als das beste und seiner heilsamen moralischen Wirkung nach erprobtes Gesetzbuch der Religion doch als natürlichen Ursprungs anzunehmen sei, liegt schon in dem Princip des Vernunftgebrauches überhaupt. Dass sich aber vor einigen hundert Jahren Begebenheiten zugetragen haben, die den Stoff zur Abfassung dieses Buches als Normalschrift für die Religion überhaupt [geliefert haben], in welchem alles (selbst die natürliche Religion) statutarisch vorgeschrieben ist, muss als glückliches Ereignis zum Wohl des menschlichen Geschlechtes der Vorsehung überhaupt zugeschrieben werden, weil die Fortschritte der Menschen in der moralischen Kultur selbst in den damals aufgeklärtesten Völkern ein solches Organ der Religion hervorzubringen nicht vermochten. Dieses geschieht darum, damit die Existenz dieses Buches unerachtet seiner Zweckmässigkeit nicht dem Zufall oder unerachtet der Unerklärlichkeit seines Ursprungs nicht einem Wunder [d. h. der Inspiration] zugeschrieben würde, in welchen beiden Fällen die Vernunft auf den Strand gesetzt wird" (S. 82 f.).

Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.[1]

Von August Messer.

Das zweibändige Werk, das unter obigem Titel als Festschrift zu Kuno Fischers achtzigstem Geburtstag von W. Windelband unter Mitwirkung von sieben anderen Vertretern der Philosophie herausgegeben worden ist, verdient wohl in den „Kant-Studien“ eine besonders eingehende Berücksichtigung.

Unter denen, die zur Erneuerung des Kant-Studiums beigetragen haben, steht ja Kuno Fischer in erster Linie, und andererseits zeigen fast alle Beiträge dieses Sammelwerks, wie bedeutsam auch heute noch Kant für unser philosophisches Denken ist.

Die Einleitung des Werkes bildet ein gedankenreiches Gedicht von Liebmann zu Ehren des Jubilars.

Es folgt die Darstellung der **Psychologie** durch ihren Altmeister Wundt. Er steckt sich das Ziel, den gegenwärtigen Zustand der Psychologie aus der Vergangenheit zu begreifen. Er beginnt mit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Periode der deutschen Philosophie von Christian Wolff bis Kant scheint ihm in der allgemeinen Geltung der psychologischen Interessen und in den Hauptrichtungen, nach denen sie sich scheiden, gleichsam eine Vorläuferin der wissenschaftlichen Bewegung unserer Tage zu sein. Er charakterisiert näher die Psychologie Wolffs in ihrer Abhängigkeit von Leibniz, in ihrem Intellektualismus, wie er noch heute der Vulgärpsychologie eigen ist, und in ihrer die Einheit des seelischen Lebens bedrohenden „Vermögens“theorie.

Deren Nachwirkung zeigt sich deutlich bei Kant, der seine drei Kritiken der theoretischen, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft den drei Grundvermögen des Erkennens, Wollens und Fühlens zuweist.

Aber zu Kants Zeit waren schon die Grundlagen jener instellektualistischen Vermögenspsychologie wankend geworden durch die Assoziationspsychologie, die sich bei Locke und Berkeley vorbereitet hatte und die bei Hartley und Hume zur Entfaltung gelangt. Man sucht jetzt die

[1] Festschrift für Kuno Fischer unter Mitwirkung von B. Bauch, K. Groos, E. Lask, O. Liebmann, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Wundt herausgegeben von W. Windelband. Heidelberg, C. Winter. I. Bd. (VIII und 186 S.) 1904. II. Bd. (200 S.) 1905.

seelischen Vorgänge als Produkte eines psychischen Mechanismus zu fassen, in dem blinde Gesetzmässigkeit gerade so waltet wie in der äusseren Natur.

Wirkungen dieser Assoziationslehre auf deutschem Boden zeigen sich in der Schule Wolffs, die eine mehr eklektisch empirische Richtung einschlägt und in Versuchen einer selbständigen Bearbeitung der psychologischen Probleme, die sich an die Nerven- und Sinnesphysiologie anlehnen. Hierher gehört: Moritz' „Magazin für Erfahrungsseelenkunde" (von 1783—93 in 10 Bänden erschienen), Kants Anthropologie und die psychologischen Schriften von Reimarus, Tetens und Tiedemann. Aber auch diese Versuche kranken an den zwei Schwächen der Psychologie der Aufklärungszeit: an der Schablone der Vermögensbegriffe und an der Rationalisierung des ganzen seelischen Lebens, die aus der Vermengung der eigenen Reflexion mit den Bewusstseinsthatsachen entsteht. Dazu kommt noch der Mangel an psychologischer Einsicht.

Diesem Mangel sucht eine Richtung abzuhelfen, die damals in ärztlichen Kreisen starke Verbreitung fand, und ihren abschliessenden Höhepunkt in der „Phrenologie" Galls erreichte. Der Einfluss der englischen Assoziationspsychologie verband sich hier mit den in dem französischen Materialismus fortlebenden Traditionen der mechanischen Naturphilosophie Descartes' zu einer „physiologischen Psychologie", die „die Selbständigkeit der Psychologie preisgab und sie zu einem blossen Anhangs- oder Anwendungsgebiet der Physiologie zu machen suchte".

Die gewaltige philosophische Bewegung, die mit Kant einsetzt, hat dieser psychologischen Ära ein Ende gemacht und ihre Erzeugnisse fast gänzlich der Vergessenheit anheimfallen lassen.

Aber die neue Psychologie Herbarts bleibt doch trotz aller Verschiedenheit den Traditionen des 18. Jahrhunderts treu. Herbart „war sozusagen Leibniz und Wolff in einer Person". Sein Seelenbegriff zeigt mit der Leibnizschen Monade grosse Verwandtschaft; die Psychologie nimmt in seinem System wie in dem Wolffs die erste Stelle ein, und wenn er auch dessen Vermögenslehre bekämpft, so stimmt er doch mit ihm in der rücksichtslosen Intellektualisierung des Seelenlebens überein.

Aber wie im 18. Jahrhundert neben Wolff, so machte sich auch im 19. neben Herbart und im Gegensatz zu ihm die englische Assoziationspsychologie geltend. Ihr Prinzip war durch James Mill und Alexander Bain vereinfacht und auf die Gesamtheit der seelischen Prozesse ausgedehnt worden; auch hatte besonders Herbert Spencer ihren Zusammenhang mit der Physiologie — ähnlich wie Hartley — durchgeführt. Je mehr durch diese englischen Einflüsse wirkliche Erfahrung und Beobachtung zur Geltung kam, um so mehr musste man erkennen, dass Herbarts angebliche Vorstellungsmechanik im wesentlichen — Konstruktion war.

Neben der Einwirkung der englischen Psychologie ist die Entwickelung der Gehirnphysiologie bemerkenswert, die in manchen ihrer Vertreter an Gall und seine Phrenologie erinnert. Sie hat wenigstens zu den Ergebnis geführt, dass sie die älteren Vorstellungen über den „Sitz der Seele" beseitigte und nachwies, dass wir „in dem Gehirn eine zentrale

Vertretung nicht nur aller einzelnen Körperorgane, sondern auch der mannigfachen funktionellen Verbindungen derselben zu sehen haben". — Man hat freilich die Feststellungen der Gehirnphysiologie in ihrer Bedeutung für die Psychologie oft in wunderlicher Weise überschätzt, aber allmählich dringt doch die richtige Ansicht durch, dass die Gehirnphysiologie viel mehr Fragen an die Psychologie stellt, als dass sie selbst im Stande wäre, die psychologische Analyse zu unterstützen.

Viel fruchtbarer für die Psychologie war die Entwickelung der Sinnesphysiologie, die durch Männer wie Johannes Müller, Ernst Heinrich Weber, Hering, Helmholtz gefördert wurde. Indem aber Helmholtz alle Wahrnehmungsvorgänge mittelst logischer Funktionen interpretierte, fiel er auf den Standpunkt der Reflexionspsychologie zurück, der seitdem in der neueren Sinnesphysiologie wieder vielfach in Aufnahme kam und von hier aus auch häufig auf die Psychologie selbst zurückwirkte.

Hilfe kam hier der Psychologie durch eine der verborgenen Nachwirkungen der vielgeschmähten Naturphilosophie Schellings: durch die Psychophysik Fechners. Dazu gesellten sich — zunächst angereizt durch Bedürfnisse der Astronomie — Untersuchungen über den zeitlichen Verlauf der Bewusstseinsvorgänge, über die Beziehungen der subjektiven Zeitvorstellungen zu den objektiven Zeitwerten, über den Umfang des Bewusstseins und der Aufmerksamkeit, die Verhältnisse der Klarheitsgrade der psychischen Inhalte, die mannigfachen Phänomene bei ihrer Erhebung und ihrem Sinken im Bewusstsein u. s. w.

Indem diese Forschungen eine exakte Analyse der komplexen Bewusstseinsvorgänge als solcher erstreben, sind sie auch geeignet, die neue Psychologie von der Vormundschaft der naturwissenschaftlichen Disziplinen zu befreien, der sie nicht entraten konnte, so lange sie noch selbst in der Anwendung exakter Methoden ungeübt war.

Mit dem Gesagten sind auch die Hauptrichtungen der gegenwärtigen psychologischen Forschungsarbeit gekennzeichnet.

Die Psychologie und Physiologie der Sinneswahrnehmung hat unter diesen bisher die relativ reichsten und gesichertsten Ergebnisse erbracht. Die Analyse der Wahrnehmungsvorgänge hat dabei auch gezeigt, dass die Vorstellungen nicht, wie die ältere Assoziationspsychologie annahm, feste Gebilde sind, sondern selbst „wandelbare Prozesse, deren Elemente sich in der mannigfachsten Weise verweben oder zu eigenartigen Neubildungen verschmelzen". Eben für diese Neubildungen hat sich das „Prinzip der schöpferischen Resultanten" als geltend herausgestellt, insofern ihre Eigenschaften weder einem einzelnen Element noch der blossen Summe der Elemente zukommen. Endlich war von grösster Bedeutung, dass aus der Sinnesphysiologie zum erstenmal das Experiment in die Psychologie selbst eindrang. Damit wurde erst durch planmässige Fixierung und Variierung der Bedingungen eine zuverlässige Selbstbeobachtung möglich.

Immer mehr hat sich auch die Sinnespsychologie selbst von der Sinnesphysiologie losgelöst. Für den Physiologen waren die subjektiven Phänomene nur Symptome physiologischer Vorgänge gewesen: für den Psychologen wurden sie das eigentliche Untersuchungsobjekt, das in seinem Bestand und seiner eigenen Gesetzmässigkeit ergründet werden sollte.

Gefördert wurde diese Loslösung von der Physiologie dadurch, dass die Psychophysik in die Erforschung der Wahrnehmungsvorgänge einen neuen Gesichtspunkt hineintrug: den der Messung psychischer Inhalte. Die allmählich errungene Erkenntnis, dass psychische Werte nur an anderen psychischen Werten von gleicher Art messbar sind, hat die ursprünglichen metaphysischen Vorurteile der Psychophysik beseitigt und hat die „psychophysischen" Massmethoden zu „psychischen" Massmethoden umgebildet.

Zu einer wichtigen Ergänzung endlich der bei dem Wahrnehmungsproblem gewonnenen Prinzipien hat die Analyse der komplexen Bewusstseinsvorgänge geführt: in die Erneuerung und Reform des Begriffs der Apperzeption. Wie eine Klangharmonie etwas anderes ist als eine Summe von Tönen, so erscheinen die Apperzeptionsakte als spezifisch neue Schöpfungen gegenüber den Assoziationen, auf denen sie sich aufbauen, wie diese auf den elementaren Empfindungen.

Die nähere Verfolgung des Zusammenhangs der komplexen seelischen Vorgänge hat aber die psychologische Forschung veranlasst, über die Erscheinungen des individuellen Bewusstseins nach verschiedenen Richtungen hinauszugehen. So gesellen sich zur Psychologie des normalen erwachsenen Individuums: Psychologie des Kindes, Tierpsychologie und vor allem Völkerpsychologie. Die letztere hat erst .im 19. Jahrhundert sich entwickelt, und in ihr sieht Wundt, neben der Anwendung des psychologischen Experiments, die Haupterrungenschaft der neueren Psychologie.

Dadurch, dass Wundt die Entwickelung der Psychologie seit Mitte des 18. Jahrhunderts in seine Darstellung einbezogen hat, ist das eigentliche Thema, die Darstellung des gegenwärtigen Standes der Psychologie — bei dem beschränkten Raum — etwas zu kurz gekommen. So interessant auch manche Parallelen zwischen der Psychologie des 19. und des 18. Jahrhunderts sind, so ist die erstere im wesentlichen auch ohne jene verständlich, und diese historischen Rückblicke würde man wohl lieber vermissen, wenn statt dessen eine eingehendere Darstellung der wichtigsten Arbeitsgebiete der neueren Psychologie, der Ziele und Methoden der Forschung und auch der noch wenig oder nicht in Angriff genommenen Aufgaben gegeben wäre.

Ein übersichtliches und grosszügiges Bild der gegenwärtigen philosophischen Arbeit um Feststellung des Prinzips der **Ethik** entwirft Bauch, indem er die heute wirksamen Typen ethischer Grundüberzeugungen darstellt. Solcher Typen ergeben sich ihm drei: der ethische Dogmatismus, der „immoralistische" Individualismus, die kritische Ethik.

Der Dogmatismus ist dadurch charakterisiert, dass er die empirische Methode der Naturwissenschaft, deren Erfolge ihn blenden, als die alleingültige kritiklos, „dogmatisch" auf die Ethik überträgt und diese so zu einer anthropologisch-biologischen Disziplin macht. Nun ist es zweifellos das gute Recht der Biologie, den allgemeinen physiologischen und psychologischen Naturgesetzen des Lebens nachzugehen, aber dabei verhält sie sich wie jede Naturwissenschaft rein konstatierend und kausal erklärend. Diese biologische Ethik will jedoch Normen aufstellen und zwar erhebt sie für ihre Gesetze den stolzen Anspruch, dass sie streng

naturwissenschaftlich begründet seien! — Aber wie bringt sie das Kunststück fertig, aus dem Sein ein Sollen, aus Thatsachen Normen abzuleiten? Nun, einfach dadurch, dass ihr das Leben zugleich „selbstverständlich" als höchster Wert, als oberstes „Soll" gilt und so erscheinen die Naturgesetze, nach denen sich das Leben erhält und entwickelt, ohne weiteres als Normgesetze. Ob nun diese Identifizierung gänzlich naiv und unkritisch vollzogen wird wie in der rein naturalistischen Ethik oder mehr mit Bewusstsein und Reflexion wie in der teleologischen, der Erfolgsethik: das begründet keinen prinzipiellen Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen; ebensowenig der Umstand, dass die teleologischen Ethiker durch Anwendung ihrer Prinzipien auf die besonderen Formen des menschlichen Lebens mehrfach den Ausbau ethischer Systeme versucht haben.

Auch die zweite Hauptrichtung, der „immoralistische" Individualismus, dessen typischer Vertreter Nietzsche ist, teilt mit der ersten die Methode. Auch sie will in der Natur „lesen", und was sie als Grundzug des Naturgeschehens zu erfassen glaubt, das gilt zugleich als oberste sittliche Norm, als Kriterium des wertvollen Handelns.

Aber während für den Dogmatismus die möglichste Annäherung der Einzelnen an den allgemeinen Durchschnitt als das „Natur- und Lebensgemässe" galt, während ihm die Natur auf das „Prinzip der Gegenseitigkeit", des „allgemeinen Nutzens", der „allgemeinen Wohlfahrt", das „Glück der meisten" hinzuweisen schien: interpretiert Nietzsche aus der gleichen Natur gerade das Entgegengesetzte heraus. Es ist nicht das „liebe Leben" in der „behaglichen Sozietät"; es ist auch nicht die allgemeine „Gleichmacherei", was die Natur in ihrem gesetzlichen Verlaufe verwirklicht: nein, „Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung".

Auch giebt es in der Welt nie und nirgends absolute Gleichheit lebender Wesen und ihrer Lebensbedingungen und darum auch nie gleiche Handlungen.

So wird denn der Mensch von Nietzsche geschätzt „nach dem Quantum Macht und Fülle seines Willens". Wie „die Raubvögel mit gutem Gewissen die zarten Lämmer verzehren", so darf der Starke „jenseits von Gut und Böse" den Schwachen seiner eigenen Macht „opfern". Und ebenso perhorresziert Nietzsche als eine „Gemeinheit" den Satz: was dem einen Recht ist, ist dem anderen billig. „Gerade dass etwas, was ich thue, nicht von einem anderen gethan werden dürfte und könnte, dass es keinen Ausgleich geben darf . . . dass man in einem tieferen Sinn nie zurükgiebt, weil man etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges thut — diese Grundüberzeugung enthält die Ursache der aristokratischen Absonderung von der Menge".

An dritter Stelle behandelt Bauch die von Kant begründete „kritische Ethik". Sie repräsentiert ihm einen Wert, „dem keine Unwertung droht". Er ist auch überzeugt, dass ihr die Zukunft gehöre, möge auch in der Gegenwart Utilitarismus und Individualismus noch scheinbar dominieren.

Diese Überzeugung sucht er als begründet zu erweisen zunächst durch eine Kritik der beiden vorher geschilderten ethischen Richtungen.

Er giebt zu, dass Nietzsche gegenüber dem gleichmacherischen Dogmatismus im Recht ist. Seine Interpretation des Naturgeschehens wird den Thatsachen in viel höherem Masse gerecht. Aber mit Entschiedenheit hebt er hervor: dogmatisch verfährt Nietzsche auch. Eine Thatsache (wie den „Willen zur Macht") — und sei es die allgemeinste — um ihrer nackten Thatsächlichkeit willen als obersten Wert statuieren —: das ist Dogmatismus. Wenn etwas Wert haben soll, bloss weil es Thatsache ist, bloss weil es naturnotwendig geschieht, dann ist alles Wirkliche gleich wertvoll, und jede Norm ist im Grunde überflüssig, ja sinnlos, weil so wie so alles geschieht, was die Norm fordert. „Anstatt dogmatisch die Macht zum Massstabe des Wertes zu machen, hätte erst einmal kritisch nach dem Werte der Macht gefragt werden müssen".

Bauch ist mit diesen Ausführungen entschieden im Recht. Mag eine Naturthatsache noch so allgemein und noch so sicher erkennbar sein: ein Wert, eine Norm liegt deshalb in ihr noch nicht vor. Und wer das stillschweigend voraussetzt, der denkt dogmatisch, der hat noch nicht Kants grundlegende Scheidung zwischen Sein und Sollen, zwischen Thatsache und Wert erfasst.

Unser Verfasser hält nun freilich selbst an der Überzeugung fest, dass es einen allgemeingültigen Massstab und damit eine allgemeingültige Norm gebe und geben müsse. Das Bestehen, die Geltung dieses Sollens sei „eine unmittelbare, d. h. eine im eigentlichen Sinne nicht deduzierbare, nicht weiter zurückführbare . . . aber jedem sicher aufweisbare Gewissheit". „Wer sich dagegen wehrt, anzuerkennen, dass sein Wollen unter dem Wertgesichtspunkte des Sollens betrachtet werden dürfe und könne, der übersieht, dass er eben damit ein Wollen äussert, von dem er selbst Anerkennung verlangt, das ihm also selbst als ein gesolltes gilt." Wer sich darum gegen das Sollen sträubt, „gerät notwendig in einen unendlichen Widerspruch, weil eben seine Ablehnung es immer schon implicite vorausgesetzt hat. Ihm erginge es auf praktischem Gebiet genau so, wie dem auf theoretischen, der hier die Wahrheit leugnete."

Dagegen möchte ich zu erwägen geben: die Nichtanerkennung einer als allgemeingültig auftretenden Norm muss nicht selbst als eine „gesollte" gelten. Im Theoretischen enthält der Satz: „nichts ist wahr" allerdings einen Widerspruch, sofern er selbst als „wahr" aufgestellt wird. Dagegen in dem Satze: „es giebt keinen allgemeingültigen Wert bezw. Wertmassstab" vermag ich einen inneren Widerspruch nicht zu entdecken. Ein solcher wäre nur dann vorhanden, wenn jemand behauptete: dass es keinen allgemeingültigen Wertmassstab giebt — ist wertvoll (und zwar in allgemeingültigem Sinne).

Wir werden auf das hier vorliegende Problem, das in der That von grundlegender Bedeutung ist, im Schlussabschnitt nochmals zurückkommen, um es in möglichst allgemeinen Zusammenhang zu betrachten. — Hier soll zunächst der Gedankengang Bauchs weiter verfolgt werden.

Er sucht nun jene oberste allgemeingültige Norm näher zu bestimmen. Da in ihr der Anspruch auf allgemeine Anerkennung liegt, so lässt sich

sagen: mein Wollen entspricht ihr dann, „wenn ich so will, dass ich von jedem anderen an meiner Statt dasselbe Wollen fordern dürfte".

Aber sofort erhebt sich die Frage: wann will ich denn so? Die Antwort lautet: dann, wenn ich will um des Sollens selbst, als des absoluten Zweckes willen — oder „aus Pflicht".

Damit scheint nun der Gedankenfortschritt auf dem festen Boden der Wirklichkeit angelangt; denn bei „Pflicht" weiss doch jeder: wie? und wo? — und somit erscheint der Ausgangspunkt der Deduktion, gegen den wir unsere Bedenken erhoben haben, durch den Endpunkt gerechtfertigt.

Aber es scheint nur so. Schlagen wir einmal die umgekehrte Richtung ein: gehen wir aus von dem Pflichtbewusstsein, das jeder in sich findet, wenn sein Nachdenken über ethische Fragen erwacht. Er wird in diesem allerdings die beiden Merkmale konstatieren: dass die Norm als allgemeingültige, und dass sie als kategorische ihm entgegentritt; in dem letzteren Momente aber ist enthalten, dass sie nur dann wirklich erfüllt wird, wenn ihre Verwirklichung das eigentlich Gewollte, also letztes Ziel des Willens und nicht Mittel zu einem anderen Zweck ist. Diese beiden Merkmale hat auch Bauch bei seiner Deduktion anerkannt. Aber in dem thatsächlichen sittlichen Bewusstsein, wie es in jedem einzelnen erwächst, findet sich noch ein drittes Merkmal: es ist inhaltlich durchaus bestimmt: er fordert bestimmte Handlungsweisen und verbietet andere. Dagegen kommt Bauch von seinem Prinzip aus ganz konsequent zu der Folgerung: „dass der Inhalt der Handlung selbst ganz gleichgültig gegen ihren Wert, absolut wertindifferent ist".

Er sieht darin einen Vorzug seines Prinzips: es erweise sich so — da es rein formal sei — sowohl als „absolut überindividuell", zugleich aber, „weil es auf alle Inhalte des wirklichen Lebens, auf jeden konkreten Fall anwendbar sei, als absolut individuell".

Wir können dem Verfasser zugeben, „dass er in der ganzen Wirklichkeit nicht zwei gleiche Handlungen, weil nicht zwei gleiche Individuen giebt", und dass es also „ungereimt ist, inhaltlich gleiche Handlungen als sittliches Gebot zu fordern". Aber er müsste doch irgend ein Kriterium angeben, wonach nun das Subjekt bei einer konkreten Gelegenheit zu handeln, beurteilen könnte, welche Handlungsweise die für ihn — und sei es auch: die für ihn allein — von jener allgemeingültigen Norm geforderte ist. — Bei dem Versuche, an Beispielen aus dem Leben sein Prinzip anzuwenden, sehe ich mich doch immer wieder auf irgendwelche inhaltlich bestimmten Forderungen, sei es des als allgemein vorausgesetzten sittlichen Bewusstsein, sei es des persönlich gewählten Lebensideals zurückverwiesen.

Diese praktische Unanwendbarkeit und Unergiebigkeit des Gedankens einer allgemeingültigen Norm tritt bei Bauch stärker hervor wie bei Kant, weil der rein formale Charakter bei ersterem strenger festgehalten wird.

Kant hat in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zum Ausgangspunkt das thatsächliche sittliche Bewusstsein genommen, wie wir das oben thaten. Er hat aber in seinen kategorischen Imperativ eine

grundlegende inhaltliche (materiale) Bestimmung unseres christlich-sittlichen Bewusstseins herübergenommen, nämlich die, dass „die Menschheit sowohl in der eigenen Person wie in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel" gebraucht werde.

Dass das wirklich eine materiale Forderung ist, tritt besonders klar hervor, wenn man sich ein aristokratisches Ideal nach Art Nietzsches vorstellt. Darin würde es unbedenklich gut geheissen werden, dass die „Herdenmenschen" „bloss als Mittel gebraucht" würden. Dabei wäre es denkbar, dass jemand, der in der Existenz und dem vollen Sich-aus-wirken einer relativ geringen Zahl von „Übermenschen" den absoluten Wert erblickte, die Forderung, die „Herde" nur als Mittel anzusehen, als allgemeingültige empfände — nämlich als gültig für alle, die sich zu „Herrenmenschen" berufen fühlten —, und dass er dieser Forderung „aus Pflicht" nachkäme. Aber dabei würde sein Handeln sicher nicht die Billigung Kants und unseres Verfassers finden.

So erscheint die Kantische Ethik nicht als eine Instanz, die über den verschiedenen inhaltlich bestimmten Sittlichkeitsprinzipien — als Richterin steht, sondern selbst als Vertreterin eines — wenigstens in seinen Grundzügen inhaltlich bestimmten — sittlichen Ideals.

Und wenn auch der Anspruch des Utilitarismus und des „immoralistischen" Individualismus, ihre Gültigkeit sei durch Naturthatsachen erwiesen, als „dogmatisch" bezeichnet werden muss, so hat sich doch auch die Meinung, dass eine allgemeingültige Norm des Handelns aus der Vernunft sich ergebe — selbst als ein dogmatischer Rest herausgestellt: eine Erkenntnis, die übrigens schon Kant aufdämmerte, als er bekennen musste, der kategorische Imperativ sei im Grunde unbegreiflich. —

Bauch hat wohl die wesentliche Aufgabe seiner Schrift darin gesehen, die „kritische Ethik" gegenüber den beiden anderen Richtungen als die einzig begründete und haltbare zu erweisen. Dadurch ist ihm das Ziel — das doch durch den Haupttitel des Gesamtwerkes den einzelnen Bearbeitern gesteckt war — eine möglichst umfassende Darstellung der philosophischen Arbeit auf den einzelnen Gebietes zu geben, wohl aus den Augen gerückt.

Er behandelt im Grunde nur die Diskussion um das eine ethische Hauptproblem, das Prinzip des Sittlichen, und selbst hier ist z. B. eine so bedeutsame Richtung wie der Evolutionismus Wundts unerwähnt geblieben und im Litteraturverzeichnis ist nur die „kritische" Richtung berücksichtigt. Der doch auch in der Gegenwart lebhaft weiter geführten Debatte über die Willensfreiheit, der Bemühungen um Ausgestaltung ethischer Systeme, besonders sozialethischer Art, ferner um genetische Betrachtung des Sittlichen, wird nicht gedacht.

Der leitende Gesichtspunkt in dem Aufsatze von Tröltsch ist es, die mannigfachen Denkrichtungen, die der **Religionsphilosophie** der Gegenwart ein so vielgestaltiges Gepräge geben, übersichtlich darzustellen und in ihrer relativen Berechtigung zu beurteilen.

Für die Auffassung des 18. Jahrhunderts fiel die Religionsphilosophie im wesentlichen mit der eine rationale Erkenntnis von Gott, Seele und

Welt suchendenden Philosophie überhaupt zusammen. Im 19. Jahrhundert ist die Erkenntnis zum Durchbruch gekommen, dass die Religion eine prinzipiell unphilosophische oder wenigstens nichttheoretische Grösse eigener Art sei. Dabei blieben aber doch die philosophischen Weltanschauungen für die Auffassung der Religion von grundlegender Bedeutung. Allein neben dieser philosophischen Betrachtungs- und Beurteilungsweise der Religion, die sozusagen von aussen an die Religion herantritt, behauptet sich die Theologie, die sich auf den Boden eines der verschiedenen Glaubensbekenntnisse stellt. Ihre Grundvoraussetzung ist, dass die religiöse Idee in der Gestalt, wie sie in ihrem Gemeinschaftskreise lebt, die wahre, die allein gültige sei. Sie sucht diese Voraussetzung zu rechtfertigen, indem sie den religiösen Glauben, den sie vertritt, auf eine göttliche Offenbarung zurückzuführen bemüht ist. Ihre weitere Aufgabe ist, zu zeigen, dass diese Offenbarung als belebender und beseelender Geist in der religiösen Gemeinschaft seither fortgewirkt habe, und ihrerseits an der Ausgestaltung dieses Offenbarungsgehaltes mitzuarbeiten und ihn als normative Wahrheit gegenüber allem Wissen und Erkennen anderer Art zu behaupten.

Die Theologie, die von der absoluten Wahrheit der eigenen Religion überzeugt ist, wird von sich aus mit anderen Religionen sich nur beschäftigen, um ihre Unwahrheit, höchstens ihre bloss relative Wahrheit aufzuweisen. Prinzipiell anders verhält sich zu den verschiedenen Religionsformen die allgemeine Religionsgeschichte auf ethnologischer und philologischer Basis. Sie lässt die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religionen und nach der Möglichkeit, die eine oder die andere mit einer philosophischen Weltanschauung in Einklang zu bringen, völlig aus dem Spiel. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, die einzelnen Religionen lediglich in ihrer thatsächlichen Entwickelung und in ihrem Bestand festzustellen und zu verstehen. Die primitiven Religionen sollen dabei die Erklärungsmittel auch für alle verwickelteren Formen abgeben.

Der religionshistorischen Betrachtung zur Seite tritt die Analyse des religiösen Bewusstseins als einer Thatsache des menschlichen Bewusstseins. Diese geht aus von der gegenwärtigen Religiosität, die wir selbst erleben und daher allein unmittelbar verstehen. So weit diese Analyse rein psychologisch ist, bildet ihr Hauptproblem die Frage, „ob die religiösen Zustände innerhalb des Seelengeschehens nur Kombinationsformen oder Ableitungen anderer sind, oder ob sie ein eigenes und selbständiges Wesen für sich haben, wie das logische Denken, das sittliche Urteil, die ästhetische Anschauung“, und wie — im letzteren Falle — ihre Eigenart zu charakterisieren ist.

Erst auf Grund dieser psychologischen Analyse soll schliesslich die erkenntnistheoretische Frage nach dem „Erkenntniswert oder dem Wahrheitsgehalt der Religion“ aufgeworfen werden.

Hier knüpft nun Troeltsch an die Kantische Lehre an, dass die Erfahrung nicht Abbildung, sondern Erzeugung und Gestaltung aus Gesetzen des Bewusstseins sei. So sei auch Religion jedenfalls ein solches Bewusstseinsgesetz, und ihr Wahrheitsgehalt könne nur in der Weise begründet werden, dass dieses Gesetz nicht bloss als ein thatsächliches,

sondern „als ein aus der Zentralorganisation des Bewusstseins selbst fliessendes“ nachgewiesen werde. „Während alle anderen Bewusstseinsgesetze, das Denken, der sittliche Wille, die ästhetische Konzeption Formen sind, zeigt die Religion die Realität, aus der diese Normen fliessen und in der sie das sie tragende Wesen haben“.

Nun gilt es freilich noch, die erkenntnistheoretisch auf ihren Wahrheitsgehalt geprüfte Religion wieder in ihrer geschichtlich-psychologischen Wirklichkeit zu betrachten, und zwar unter dem Gesichtspunkt, inwiefern in den historischen Aktualisationen des religiösen Bewusstseins die Wahrheit der Religion sich entfalte.

Nachdem Troeltsch so die verschiedenen Ausgangspunkte der Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts und die Aufgaben, die ihr von diesen aus erwuchsen, dargelegt hat, charakterisiert er kurz die bedeutsamsten Systeme der Religionsphilosophie. Schleiermacher, Hegel und Schelling bezeichnet er dabei als die eigentlichen Klassiker der Religionsphilosophie. Zum Schlusse deutet er an, welche Fortentwicklung der Disziplin er für die wünschenswerte ansieht.

Ihren eigentlichen Kernpunkt sieht er in der erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Bewusstseins im Sinne des Kritizismus. Diese erkenntnistheoretische Prüfung des Geltungswertes hat freilich die Ergebnisse der Religionspsychologie im weitesten Masse heranzuziehen. Der Kritizismus ist dabei in der Weise fortzubilden, „dass er Raum für die Grundkategorien aller Religion, für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung gewinnt“. Dabei dürfen „diese ganz besonderen und konkreten religiösen Kategorien nicht in einem blossen Bewusstseinsgesetz untergehen“.

An die erkenntnistheoretisch-psychologische Analyse des religiösen Bewusstseins hat sich dann „eine logische begründete Geschichtsphilosophie der Religion“ anzuschliessen, die die moderne vergleichende Religionsgeschichte in sich aufnimmt, aber diese vermöge ihrer philosophischen Betrachtungsweise durch eine Wertabstufung der Religionen ergänzt.

Da das Prinzip der kritischen Bewusstseinsanalyse die Trennung von Glauben und Wissen anerkennt, so ist damit auch das Verhältnis der Religion zur philosophischen Weltanschauungslehre, zumal insofern sie Metaphysik ist, in seinen Grundzügen festgestellt. Die wissenschaftlich-metaphysische Hypothese, die von dem Kritizismus keineswegs völlig ausgeschlossen sei, dürfe zwar durchaus nicht mit den religiösen Glauben identifiziert werden, aber sie stehe mit diesem in Wechselwirkung. Dabei bleibe freilich das Problem der Freiheit, der Sünde und des Übels eine unübersteigliche Schranke für jede rationale Hypothese über den Weltgrund, aber es finde in der Religion — wenngleich keine theoretische Aufhellung, so doch eine praktische Lösung.

Das Verhältnis zur Theologie endlich ergiebt sich daraus, dass die Religionsphilosophie „zum Christentum als der höchsten Offenbarung des religiösen Bewusstseins führt“.

Allerdings steht es der Religionsphilophie immer noch frei, sich darüber zu entscheiden, ob die Religion, wie sie sein soll, „die Zukunftsreligion“, in einer völlig freien Fortbildung und Umbildung der christlichen

Idee mit völliger Indifferenz gegen das Gemeinschaftsleben der Religion" zu bestehen habe, oder „ob sie in der Kraft und Breite der Gemeinschaftsreligion wurzeln solle bei allen Freiheiten, die die Bildungsreligion sich gewähren mag". Troeltsch entscheidet sich für die zweite dieser Möglichkeiten, weil in den zahllosen Versuchen neuer freier Religion allenthalben „die religiöse Kraft und Lebendigkeit" mangelt, „die bisher aus der positiven Gemeinschaft des Christentums dem religiösen Menschen zugeflossen ist". Die Theologie oder die Religionsphilosophie, sofern sie zur Theologie wird, hat dann die Aufgabe, den normativen, aus der positiven Religion wesentlich geschöpften Glauben darzustellen. Freilich wird „ein solches religionsphilosophisch begründetes und beeinflusstes Christentum sich von dem aller bisherigen Kirchen stark unterscheiden". —

Die fünf verschiedenen Gesichtspunkte und Behandlungsarten, die Troeltsch als massgebend für die gegenwärtige Lage der Religionsphilosophie unterscheidet, mögen ja dienlich sein, um die vorhandene Litteratur übersichtlich zu ordnen: rein systematisch betrachtet, ergeben sich aber nur drei prinzipiell verschiedene Standpunkte für die wissenschaftliche Behandlung der Religion. Man kann sie erstens in ihrer gesamten Thatsächlichkeit feststellen und genetisch zu erklären suchen — dies wäre die Aufgabe sowohl der psychologischen Analyse des eigenen religiösen Bewusstseins wie die der vergleichenden Religionsgeschichte und Religionspsychologie. Man kann zweitens ein Urteil zu gewinnen suchen über die Realität der von den einzelnen Religionen aufgestellten Lehren und über die Geltung der von ihnen vorgeschriebenen Normen: das fiele der Philosophie als Weltanschauungs- und Güterlehre zu, die auch die Religionsphilosophie einschliesst, insofern sie die verschiedenen Religionsformen bewerten will. Das was Troeltsch erkenntnistheoretische Analyse des Bewusstseins nennt, würde ebenfalls hierher gehören, insofern die Philosophie selbst eine erkenntnistheoretische Grundlegung als wesentlichen Teil umfasst. Endlich würde es die Theologie der einzelnen religiösen Bekenntnisse als ihre Aufgabe in Anspruch nehmen, den Inhalt des von ihres vertretenen Glaubens zu entwickeln und ihn auch als den allein wahren nachzuweisen.

Es fragt sich nun, ob eine solche Theologie, für die die Wahrheit bestimmter Glaubenslehren unantastbare Voraussetzung ist, als „Wissenschaft" im eigentlichen Sinne anerkannt werden kann.

Schon die Thatsache, dass die Theologien verschiedener Bekenntnisse neben einander stehen, muss hier Bedenken erregen. Da die Glaubensinhalte, die sie als richtig voraussetzen, sich unterscheiden, so können sie nicht alle in gleichem Sinne wahr sein, und es erhebt sich die Frage nach dem Kriterium ihrer Wahrheit.

Jede Theologie sucht nun die Geltung der von ihr vertretenen Religion dadurch zu erweisen, dass sie diese auf ein Offenbarungsdokument zurückführt; und als wichtiges Mittel die Anerkennung der Göttlichkeit dieses Dokuments herbeizuführen, dient ihr das Wunder. Dabei wird Offenbarung und Wunder nur für die eigene Religion als real anerkannt.

Aber nun erhebt sich die Frage: lassen sich diese Offenbarung und diese Wunder als real erweisen?

Diese Frage wird noch durch einen besonderen Umstand zu einer sehr komplizierten. Es handelt sich nämlich nicht nur darum, gewisse Vorgänge als historisch wirklich aufzuzeigen, sondern es gilt auch ihren Wundercharakter als real darzuthun. Das aber setzt voraus, dass man sich klar werde über den Begriff und die reale Möglichkeit von Wundern. Die Untersuchung hierüber führt uns jedoch auf das Gebiet der Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Entweder macht nun die Theologie den Wahrheitsbeweis für ihren Glaubensinhalt und die diesen bezeugenden Wunder von diesen philosophischen Disziplinen abhängig, dann verzichtet sie auf ihre Sonderstellung und fällt mit der Religionsphilosophie zusam men, oder sie nimmt für sich einen besonderen Erkenntnisweg in Anspruch, dann erneut sich die Frage, ob sie noch als Wissenschaft gelten kann.

Es ist ein wesentliches Merkmal der Wissenschaft im modernen Sinn, dass sie die Wahrheit nicht als gegeben voraussetzt, sondern als ideales Ziel ansieht, und dass sie alle jeweils erreichten Ergebnisse nur als „vorläufige" betrachtet. Eine Theologie aber, die in ihrem Glaubensinhalt absolute Wahrheit als gegeben (wenn auch nur als in Keimform gegeben) voraussetzt — eine solche kann prinzipiell diese innere Verfassung des beständigen kritischen Zweifelns und Suchens — die grade das Leben der Wissenschaft ausmacht — nicht annehmen.

Troeltsch sucht diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, dass er fordert, der Kritizismus müsse „dahin fortgebildet werden, dass er Raum für die Grundkategorien aller aktuellen Religion, für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung gewinne". Aber eine Offenbarung, insofern sie absolute Wahrheit zu erschliessen beansprucht, negiert gerade alle menschliche Kritik, von der doch der Kritizismus seinen Namen hat, und wer als Inspirierter spricht, der nimmt eine Autorität in Anspruch, die sich allem vernünftigen Prüfen, Kritisieren, Beweisen-wollen überlegen weiss. Und endlich die Kategorien und Grundgesetze des Bewusstseins, die der Kritizismus anerkennt, sind „formal", jede Theologie aber baut sich auch auf eine inhaltlich ganz konkret bestimmte Offenbarung auf.

So vermag ich also auch aus den Andeutungen Troeltschs eine befriedigende Lösung der alten Streitfrage nach dem Verhältnis vom Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie nicht zu erkennen.

Windelband beginnt seine Darstellung der **Logik** mit der Erinnerung an Kants Stellung zu dieser Wissenschaft. Er findet die „allgemeine" Logik vor, die die Formen behandelt, nach denen der Verstand von jedem beliebigen Begriff, mag sein Inhalt sein, welcher er wolle, in allgemein und notwendig gültiger Weise fortschreiten kann. Diese allgemeine Logik, die er auch die formale oder analytische nennt, sieht er durch die Arbeit von zwei Jahrtausenden als im wesentlichen abgeschlossen an. Er schafft neu die „transscendentale" oder „erkenntnis-theoretische" Logik, die die synthetischen Formen enthalten soll, nach denen die Verknüpfung der Wahrnehmungsinhalte zu Gegenständen der Erfahrung zu erfolgen habe, die also für die gesamte Erscheinungswelt konstitutiven

Wert haben sollen. Diese neue Logik glaubt er selbst in systematischer Vollständigkeit und Geschlossenheit festgestellt zu haben.

Die auf Kant folgende Entwickelung verläuft nach zwei Richtungen. Auf der einen Seite führen Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel das schöpferische Prinzip der transscendentalen Logik einheitlich durch und suchen dabei die alte formale Logik völlig umzugestalten; auf der anderen geben Herbart und seine Schüler und manche weniger bedeutende Kantianer den Gedanken der transscendentalen Logik wieder auf und bemühen sich um die Ausgestaltung der Logik als einer rein formalen Disziplin.

Diese formale Logik hat im Laufe des 19. Jahrhunderts die geringere Entwickelungsfähigkeit und Fruchtbarkeit bewiesen. Weder die Versuche der Arithmetisierung der Logik seit George Bentham und William Hamilton, noch die ihrer Geometrisierung durch Albert Lange haben eine wirkliche Förderung der Wissenschaft ergeben. Bedeutsamer war das von Logikern wie Ulrici, Überweg, B. Erdmann u. a. bethätigte Streben, nicht mehr im Begriff, sondern im Urteil das logische Grundphänomen zu sehen; denn „der Begriff kann seinen logischen Sinn und seine logische Geltung immer nur durch ein Urteil erhalten, in welchem die Zusammengehörigkeit seiner Merkmale in allgemeingültiger Weise erkannt und behauptet worden ist". Andererseits ist der Schluss nur eine Art der Begründung von Urteilen und hat seinen logischen Sinn lediglich in diesem Zweck. Logik ist also Urteilslehre.

Dabei ist es eine Lebensfrage für die Logik als philosophische Disziplin, dass sie sich scharf, nicht bloss prinzipiell, sondern auch im einzelnen von der Psychologie des Urteils abgrenze. Die Untersuchungen Husserls sind hier erwähnenswert.

Trotz der methodischen Unabhängigkeit der Logik von der Psychologie erwuchs der ersteren doch reiche Anregung aus der psychologischen Urteilslehre Brentanos. Dieser sieht das charakteristische Merkmal des Urteils in dem Akte der Anerkennung oder Verwerfung, der jeweils auf den vorgestellten Inhalt gerichtet sei. So erschien der Existenzialsatz, der in der traditionellen Urteilstafel keine Stelle hatte, als die gemeinsame Form der Urteile, andererseits schien das Verhältnis von Subjekt und Prädikat nicht mehr für den Bestand der Urteile unerlässlich zu sein. Und diese Erwägung führte gerade zur genauen Untersuchung der „subjektlosen Sätze". Als bedeutsamstes Ergebnis derselben sieht Windelband die Erkenntnis an, dass sich sprachliche Formverschiedenheiten durchaus nicht mit logischen decken. Achtet man aber darauf, dass die Arten der Urteile nicht mit den Arten des Satzes zusammenfallen, so zeigt es sich, „dass die „Anerkennung" sich niemals auf einen einfachen Vorstellungsinhalt allein richtet, sondern immer eine Beziehung trifft, ein Verhältnis zwischen mehrfachen Vorstellungsinhalten".

Diesen synthetischen Charakter des Urteils haben auch die zwei logischen Hauptwerke der letzten Jahrzehnte, die von Sigwart und Lotze anerkannt, und sie haben zugleich die traditionelle Urteilslehre als unzulänglich erwiesen. In beiden wird auch ein lebendiger Zusammenhang der Logik mit der vielgestaltigen Arbeit der Einzelwissenschaften ange-

strebt und damit der Schwerpunkt auf die Methodologie verlegt. Am umfassendsten ist Wundt in seiner Logik den mannigfachen Auszweigungen der wissenschaftlichen Methoden nachgegangen.

Konnte man für das Verständnis der naturwissenschaftlichen Forschungsmethoden in den Geleisen der „angewandten Logik" des 17. und 18. Jahrhunderts bleiben, so war andererseits eine Methodologie der historischen Wissenschaften erst zu schaffen. Anregung zu dieser Arbeit ergab sich gerade aus den Versuchen der geschichtlichen Wissenschaft, die Gedankenformen der Naturforschung aufzuzwingen. Rickerts Buch über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung steht hier im Mittelpunkt der Bewegung, die darauf ausgeht, die Eigenart der historischen Wissenschaft zu wahren.

Windelband äussert in diesem Zusammenhang, von der modernen Psychologie mit ihrer wesentlich naturwissenschaftlichen Methode brauche der Historiker für sein Geschäft gerade so viel und gerade so wenig zu wissen wie von der — Mechanik. Dagegen müsse diese „wissenschaftliche Psychologie" durch eine „Psychologie der individuellen Differenzen" ergänzt werden, die ihrer ganzen Anlage nach nur historisch gerichtet sein könne.

Dazu wäre zu bemerken, dass die wissenschaftliche Psychologie über die komplexen seelischen Vorgänge, mit denen es der Historiker gewöhnlich zu thun hat, allerdings noch wenige exakte Erkenntnisse errungen hat; aber wenn dieser sich vorläufig noch mit der Vulgärpsychologie der gewöhnlichen Erfahrung begnügen kann, so folgt daraus nicht, dass die „wissenschaftliche Psychologie" prinzipiell für ihn belanglos wäre. Liefert ihre Forschungsart doch schon heute bedeutsame Beiträge zu einer „Psychologie der individuellen Differenzen". Dass aber Windelband die letztere, die doch nur eine besondere Art der „wissenschaftlichen" Psychologie ist, der letzteren als eine wesentlich historisch gerichtete gegenüberstellen will, ist durch den thatsächlichen Betrieb derselben nicht zu rechtfertigen.

Die methodologischen Fragen führen aber in letzter Linie notwendig auf das Gebiet der Erkenntnistheorie. Sie sind nur „Vorarbeit für die Lösung der Frage, welches der Beitrag ist, den die einzelnen Disziplinen für die letzten Zwecke menschlicher Erkenntnis überhaupt zu liefern berufen sind."

Die rein erkenntnistheoretische Behandlung der Logik — unter Hintansetzung des formalen und des methodologischen Moments — ist insbesondere für die Hegelsche Schule charakteristisch. Und diese Richtung der Logik hat durch Kuno Fischer eine besonders interessante und anschauliche Darstellung gefunden. Diese erkenntnistheoretisch-metaphysische Logik verlor mit dem Zusammenbruch der idealistischen Philosophie ihr Ansehen, und erst mit der Erneuerung der Kantischen Philosophie erstand wieder eine von der allgemeinen (formalen) Logik und Methodologie geflissentlich sich unterscheidende neukantische Erkenntnistheorie, in deren Mittelpunkt die Untersuchungen über die Tragweite und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis stehen. Ein Hauptanliegen dieser Richtung war die Herausarbeitung des Kantischen Begriffs der Apriorität als des Prin-

zips allgemeiner und notwendiger Geltung und seine Unterscheidung von psychologischer Priorität; ferner der Kampf gegen „empiristische“ Umbildungen der Kantischen Lehre, die Kants Standpunkt mit dem Comtes zu verbinden suchten — wie sie bei Göring, Feuerbach und in feinerer Weise bei Schuppe, Avenarius, Hertz, Poincaré vorliegen. Ihnen gegenüber vertreten den genaueren Kritizismus der Erkenntnislehre Liebmann, Riehl (unter zeitweiligen Konzessionen an den Positivismus) und Volkelt, der freilich die Neigung zeigt, wieder eine Metaphysik auszugestalten.

Auffällig ist es, dass hier von der Marburger Schule kein Wort gesagt ist.

Im Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Erörterungen stehen aber besonders zwei Fragen: 1. das Problem der Transscendenz: welches ist das Verhältnis der „objektiven“ Feststellungen, welche die Einzelwissenschaften herausarbeiten zum „Realen“? 2. das Problem der Kausalität und ihr Verhältnis zum Begriff des Gesetzes.

Als Bindeglied für alle drei Teile der logischen Gesamtwissenschaft (reine Logik, Methodologie und Erkenntnistheorie) erscheint schliesslich die Kategorienlehre. Als bedeutsamste Bearbeitung (seit Hegel) wird hier die Hartmanns genannt, die aber auf metaphysischen Voraussetzungen gegründet sei. Cohen bleibt unerwähnt.

Die **Rechtsphilosophie** ist von Lask dargestellt. Er bespricht zunächst ihre Methode. Während alle empirische Rechtswissenschaft — auch wenn sie sich zur „allgemeinen Rechtslehre“ sublimiert — die Rechtswirklichkeit nach ihrem thatsächlichen Inhalt betrachtet: behandelt die Rechtsphilosophie dieses wirkliche Recht unter dem Gesichtspunkt seines absoluten Wertgehaltes. Und zwar hat sie es nicht mit unwiederholbaren, einmaligen Werten zu thun, sondern sie ist Werttypuslehre. Sie sucht „die allgemeingültige Rechtswertformel, den formalen absoluten Zweck jedes einzelnen geschichtlichen Rechts, den systematisch gegliederten Inbegriff von Postulaten, die an jede empirische Rechtswirklichkeit ergehen“, oder (nach Stammler) das „richtige Recht“.

Dass die Rechtsphilosophie sich von metaphysischer Spekulation befreit hat, darin sieht Lask den bedeutsamsten Fortschritt dieser Disziplin im 19. Jahrhundert. Nur das „Naturrecht“, wie es besonders noch von katholischen Rechtsphilosophen vertreten wird, zeigt diesen metaphysischen Charakter. In ihm wird Wert und Wirklichkeit vermengt, die überempirischen Werte — an denen diese Richtung mit gutem Grund gegenüber dem blossen Empirismus festhält — werden hypostasiert. Dies zeigt sich nach der formellen Seite daran, dass man aus der absoluten Bedeutung eines Rechtspostulats ohne Vermittlung durch die Autorität der Gemeinschaft die äussere Gebundenheit der Gemeinschaftsglieder hervorgehen lässt, dass man also die absolute Normalität, die Vernünftigkeit des Rechts, ohne weiteres in seine äussere Verbindlichkeit verwandelt. Nach der materiellen Seite aber meint man aus einem System abstrakter Wertformeln, ohne Berücksichtigung konkreter historischer Zusammenhänge, Rechtsnormen deduzieren zu können, die einer weiteren inhaltlichen Individualisierung nicht mehr bedürfen, sondern geeignet sind, überall als

Recht eingeführt zu werden. — Dass eine Rechtsphilosophie möglich ist auch ohne diesen metaphysischen Charakter der Naturrechtslehre, das haben besonders die an Kant sich anschliessenden Rechtsphilophen erwiesen — und zwar gegenüber einem Rechtspositivismus, der sich lediglich auf das historisch erwachsene wirkliche Recht beschränken will, und sich dabei doch als Rechtsphilosophie gebärdet.

Die neuere Rechtsphilosophie nahm ihren Ausgangspunkt von der Kantischen Begriffsbestimmung, „dass das Recht die äussere Regulierung menschlichen Verhaltens zur Erreichung eines inhaltlich wertvollen Zustandes sei." Seinen Endzweck sah man entweder in der Vollendung der sittlichen Einzelpersönlichkeit, oder man nahm — wie Hegel — an, die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft besitze einen eigentümlichen Wert, der nicht erst vom individualethischen abgeleitet sei. Durch die ganze Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts geht das Bemühen, einen absoluten Wert und Sinn der sozialen Zusammenhänge und ihrer rechtlichen Regelung zu behaupten, und dabei doch die Anerkennung des Individuums als Selbstzweck — die das 18. Jahrhundert erkämpft hatte — nicht preiszugeben. Noch heute ist die Frage, welche Stelle dem Werttypus des Sozialen in einem umfassenden Wertsystem gebühre, nicht gelöst. Durch eine übersichtliche Besprechung der bedeutsamsten rechtsphilosophischen Werke des 19. Jahrhunderts wird dies gezeigt.

Der zweite Abschnitt der Arbeit von Lask handelt von der Methodologie der empirischen Rechtswissenschaft. Streng genommen, gehört diese nicht in die Philosophie des Rechts, sondern sie bildet einen Ausschnitt aus der speziellen Wissenschaftslehre. Lask behandelt sie gleichwohl, weil sie in sachlicher Hinsicht in den Rahmen der Rechtsphilosophie hineinpasse, und weil die Logik der Rechtswissenschaft das gegenwärtig am meisten kultivierte Gebiet der Rechtsphilosophie sei, zu dem auch die positive Jurisprudenz wertvolle Beiträge geliefert habe.

Für die Methodologie der Rechtswissenschaft ist in erster Linie der methodische Dualismus zu berücksichtigen, dem alle Rechtsforschung unterworfen ist: das Recht kann nämlich entweder als realer Kulturfaktor, als sozialer Lebensvorgang angesehen werden, oder es kann als Komplex von Normbedeutungen auf seinen „dogmatischen Gehalt" hin geprüft werden.

Die Methodologie der nach dem ersten Gesichtspunkt verfahrenden soziologischen Rechtstheorien geht in der allgemeinen Logik der sozialwissenschaftlichen Kulturdisziplinen auf und wird deshalb von Lask nicht weiter berücksichtigt.

Soweit dagegen die Rechtswissenschaft nicht Realitäts-, sondern Bedeutungsforschung ist, wird ihre Methode einer näheren Betrachtung unterzogen. Zunächst wird dem Irrtum vorgebeugt, als gerate die Jurisprudenz als Normwissenschaft etwa in einen Gegensatz zu den rein empirischen Disziplinen. Gewiss ist ihr Objekt kein Existierendes, sondern Bedeutungen, nicht ein Seiendes, sondern ein Seinsollendes. Aber für die Jurisprudenz — im Gegensatz zur Rechtsphilosophie — giebt es für dieses Sollen eine empirische Autorität; es hat für sie seinen formellen Grund in positiver Anordnung durch den Gemeinschaftswillen.

Für die Methode der Rechtswissenschaft ist ferner beachtenswert, dass gerade auf juristischem Gebiet die vorwissenschaftliche Begriffsbildung eine besonders grosse Rolle spielt. „Das Recht selbst nimmt bereits eine weitgehende Auseinandersetzung zwischen sich und der ausserrechtlichen Wirklichkeit vor und bildet Begriffe von so hoher technischer Vollendung, dass sie sich oft nur dem Grade nach von denen der Wissenschaft unterscheiden und der wissenschaftlichen Bearbeitung zuweilen nichts anderes als die blosse Fortsetzung des vom Gesetz begonnenen Formungsprozesses übrig lassen." Umgekehrt sind zu allen Zeiten Ergebnisse der Wissenschaft zu kodifiziertem Recht geworden.

Die juristische Methodologie im weiteren Sinne ist nun sowohl Kritik der rechtlichen als auch der rechtswissenschaftlichen Begriffsbildung. Sie untersucht erstens die Stellungnahme des Rechts und der Jurisprudenz zum vorjuristischen Lebens- und Kultursubstrat. Dahin gehört auch die Erörterung des Verhältnisses zwischen Ethik und Jurisprudenz. Zweitens behandelt sie den systematischen Zusammenhang der rechtlichen Begriffe untereinander oder die Systemform der Jurisprudenz.

Den Einzelausführungen Lasks hier nachzugehen, dürfte zu weit führen, zumal sie sein Schlussurteil zu rechtfertigen scheinen, dass zur Zeit „die Methodologie der Rechtswissenschaft nur in einer Reihe zerstreuter Bemerkungen bestehe".

Drei Begriffe von **Geschichtsphilosophie** unterscheidet Rickert. Sieht man die Aufgabe der Philosophie in einer Gesamterkenntnis der Wirklichkeit, so würde Geschichtsphilosophie soviel sein wie Universalgeschichte. Aber als solche kann sie doch nicht wohl eine blosse Summierung des von den einzelnen historischen Disziplinen Gefundenen sein; man wird von ihr mindestens verlangen, dass sie das geschichtliche Ganze einheitlich darstelle. Was aber macht die Fülle des historischen Stoffes zum Ganzen, welches ist das Prinzip seiner Vereinheitlichung und zugleich seiner Gliederung? Welches ist der allgemeine „Sinn", welches sind die allgemeinen „Gesetze" des geschichtlichen Lebens? — Solche Probleme bilden den Gegenstand der Geschichtsphilosophie in einem zweiten Sinn: als der Wissenschaft von den historischen Prinzipien. — Aber giebt es überhaupt einen „Sinn", und „Gesetze" des historischen Geschehens, und wie ist beides erkennbar: derartige grundlegende Fragen sind nur zu beantworten aus der Einsicht in das Wesen historischer Erkenntnis. So muss denn die Geschichtsphilosophie drittens als eine Wissenschaft vom geschichtlichen Erkennen und damit ab ein Teil der Logik im weitesten Sinne angesehen werden.

Rickert beginnt mit der Darstellung der Geschichtsphilosophie in dieser letzten Bedeutung. Hier kommen ja die eigentlichen Grundprobleme zur Sprache, und hier „darf unsere Zeit noch am meisten den Anspruch auf eine gewisse Originalität machen".

Es wäre nicht uninteressant, die Darstellung, die Rickert hier von seinen Ideen giebt, mit der ausführlichen in seinem Hauptwerk über „die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" im einzelnen zu vergleichen. Doch würde dies hier zu weit führen. — Schon in der vor-

wissenschaftlichen Erkenntnis giebt es nach ihm zwei prinzipiell verschiedene Wirklichkeitsauffassungen. Die generalisierende und die individualisierende.

Dementsprechend giebt es zwei „in ihren letzten Zielen und in ihren letzten Ergebnissen verschiedene Arten der wissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit."

Das höchste Ziel der generalisierenden Erkenntnis ist, „die zu erkennende Wirklichkeit so unter allgemeine Begriffe zu bringen, dass diese sich durch die Verhältnisse der Unter- und Überordnung zu einem einheitlichen System zusammenschliessen". Dabei strebt man möglichst nach solchen Begriffen, „deren Inhalt unbedingt allgemein für die zu untersuchenden Objekte gilt"; darin sieht man die Gesetze der Wirklichkeit. Es ist prinzipiell zulässig, diese Methode des Begreifens auf allen Gebieten der Wirklichkeit anzuwenden.

Die individualisierende Betrachtung dagegen — und sie ist diejenige der Geschichtswissenschaft — will gar nicht die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das den Objekten Gemeinsame bearbeiten. Sie will ihr Objekt als Ganzes „in seiner Einmaligkeit und in wiederkehrender Individualität" erfassen. Sie will es dabei freilich nicht vereinzelnen, isolieren, sondern sie sucht es in seinem historischen Zusammenhang zu begreifen; aber dieser historische Zusammenhang ist das geschichtliche Ganze selbst, das für die Geschichte immer nur in seiner Besonderheit, Einmaligkeit und Individualität in Betracht kommt.

Da aber ferner das Individuelle als solches „nur mit Rücksicht auf einen Wert wesentlich werden kann" — bei Loslösung von allem Wert kommt das Einzelne nur als Exemplar eines allgemeinen Begriffs für uns in Betracht —, so ergiebt sich, dass die generalisierende Betrachtung zugleich eine wertfreie, die individualisierende eine wertverbindende ist. Freilich wertet der Historiker als solcher seine Objekte nicht selbst praktisch; er vollzieht selbst kein direktes positives oder negatives Werturteil über die Objekte, seine Wertbezeichnung ist eine bloss theoretische: die allgemeinen Kulturwerte (wie Staat, Recht, Kunst, Religion, wirtschaftliche Organisation u. a.) sind ihm nur die leitenden Gesichtspunkte dafür, welches Individuelle er als wesentlich auszuwählen hat.

Rickert betont nun, dass er hier lediglich eine logische Einteilung der wissenschaftlichen Arbeitsweise, nicht eine wirkliche Teilung der einzelnen Disziplinen vornehmen will. Er will nicht behaupten, dass die verschiedenen Einzelwissenschaften entweder nur generalisierend oder nur individualisierend arbeiten, dass „sie nur Naturobjekte oder nur Kulturvorgänge behandeln, und dass Naturobjekte nur generalisierend, Kulturvorgänge dagegen nur individualisierend darzustellen" seien. Vielmehr bilden für das generalisierende Verfahren der Naturwissenschaft die individuellen Thatsachen den Ausgangspunkt, und wenn andererseits der Historiker den Einblick in die Notwendigkeit eines Geschehens gewinnen will, wenn er zu erkennen sucht, wie aus dieser individuellen, einmaligen Ursache die individuelle, nie wiederkehrende Wirkung hervorgeht, so muss er allgemeine Begriffe von Kausalverhältnissen und eventl. Kausalgesetzen dazu verwenden. Es giebt naturwissenschaftliche Disziplinen,

wie z. B. die Stammesgeschichte der Organismen, die Naturvorgänge individualisierend und dabei auch, wenigstens mittelbar, wertbeziehend behandeln. Andererseits „kann das Kulturleben trotz der Wertbeziehung einer generalisierenden Darstellung unterworfen werden“: die Psychologie und viele der sog. Geisteswissenschaften wie Sprachwissenschaft, Jurisprudenz, Nationalökonomie sind nicht historische, sondern systematische Kulturwissenschaften.

Allein gerade dass Rickert hervorhebt, es handle sich für ihn nicht um thatsächliche Verschiedenheiten der einzelnen Wissenschaften, wie sie durch die sachlichen Unterschiede des Materials bedingt werden, sondern um zwei entgegengesetzte letzte Ziele des Erkennens — scheint mir bedenklich und anfechtbar zu sein.

Alle Realwissenschaften haben doch wohl als letztes Ziel die Erkenntnis der Wirklichkeit, die sie als unabhängig vom erkennenden Subjekt existierend, aber doch für es erfassbar — voraussetzen. Diese Wirklichkeit ist in der Totalität ihres Bestandes und ihrer Entwickelung etwas Individuelles und Einmaliges. Mag immerhin ein Naturforscher in seiner Arbeit sich mit der Feststellung allgemeiner Gesetze zufrieden geben: das ist doch nur eine „faktische“ Beschränkung. Sobald man sich auf die höchste Aufgabe aller Realwissenschaft besinnt, so zeigt sich, dass diese prinzipiell nicht eine doppelte, sondern eine einfache ist; denn die allgemeinen Gesetze erscheinen auch in Beziehung auf die untermenschliche Wirklichkeit nicht als ein — der Erfassung dieser Realität in ihrer Individualität und Einmaligkeit ebenbürtiges — letztes Erkenntnisziel, sondern jederzeit als Mittel zum Begreifen des Wirklichen, das immer nur individuell und einmalig ist. So ergiebt sich hier prinzipiell dasselbe Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem, wie in der Arbeit des Historikers, der ja auch, wie Rickert selbst zugiebt, um das geschichtliche Geschehen wirklich zu begreifen, d. h. einen Einblick in seine Notwendigkeit zu gewinnen, „einen Umweg über allgemeine Begriffe von Kausalverhältnissen und eventl. Kausalgesetzen nicht vermeiden“ kann.

Wir kämen so doch zu dem Ergebnis, dass die thatsächlichen Unterschiede zwischen generalisierenden Naturwissenschaften und der Geschichte als individualisierender Kulturwissenschaft — um nur die von Rickert in den schärfsten Gegensatz gerückten Disziplinen zu nennen und über die von ihm zugegebenen Mittelformen der systematischen. generalisierenden Kulturwissenschaften und der individualisierenden Naturwissenschaften zu schweigen — sich nicht einfach logisch ableiteten aus verschiedenen letzten Erkenntniszielen, sondern dass sie sich aus faktischen Verschiedenheiten des Materials, der Bedingungen seiner Erkenntnis und der historisch gewordenen Arbeitsteilung unter den einzelnen Disziplinen ergeben. So erklärt sich auch „die theoretische Wertbeziehung“, die der Historiker vornimmt daraus, dass wertende Menschen und ihre auf Wertschätzungen ruhende Kulturbethätigung im weitesten Sinne sein Objekt bilden. Darum sind die einzelnen Kulturwerte die gegebenen Gesichtspunkte für die Einteilung und die Auswahl des Stoffes.

Die Geschichtsphilosophie in ihrer zweiten Bedeutung ist nach Rickert Wissenschaft von den Prinzipien des historischen Geschehens,

Diese Prinzipien werden entweder in den allgemeinen Gesetzen oder in dem allgemeinen Sinn des geschichtlichen Lebens gesucht.

Die Vertreter der ersten Ansicht sehen in einer Gesetze aufsuchenden Soziologie die eigentliche Geschichtsphilosophie. Die Erkenntnis des Einmaligen und Individuellen ist danach nicht Selbstzweck, aber doch unentbehrliche Vorarbeit und Grundlage für eine umfassende Geschichtsphilosophie, „die in Gesetzen den ewigen Rhythmus und damit die Prinzipien alles geschichtlichen Lebens erfasst".

Rickert polemisiert eingehend gegen diese Anschauung. Auf Grund unserer prinzipiellen Ansicht vom letzten Ziel aller Realwissenschaft können wir zwar nicht allen seinen Argumenten, wohl aber seinem Ergebnis zustimmen, dass die Soziologie als Gesetzeswissenschaft, so wertvoll sie sonst sein mag, der Geschichte zwar Hilfsbegriffe bei der Erforschung kausaler Zusammenhänge liefern kann, aber nie an die Stelle der Geschichtsphilosophie treten darf.

Diese hat vielmehr nach Rickerts Ansicht ihre Aufgabe darin, den einheitlichen Sinn der geschichtlichen Gesamtentwickelung zu deuten. Diese Deutung des Sinnes kann aber nur mit Rücksicht auf die Werte erfolgen, die, wie wir oben gesehen haben, für die Auswahl, die einheitliche Zusammenfassung und die Gliederung des historischen Stoffes die leitenden Gesichtspunkte abgeben. So ist denn zunächst festzustellen, welches die Wertprinzipien sind, die in den Werken unserer grossen Historiker und in geschichtsphilosophischen Konstruktionen, wie z. B. in der materialistischen Geschichtsauffassung, thatsächlich vorliegen — und zwar oft in ziemlich verhüllter Form vorliegen. Sodann aber gilt es, zu diesen Wertprinzipien, sobald sie auf universale Geltung Anspruch erheben, kritisch Stellung zu nehmen. Kritik ist aber nur möglich mit Hilfe eines Wertmassstabs. Dieser muss einerseits systematische Vollständigkeit aufweisen; denn er soll für alle thatsächlichen Wertungen des historischen Lebens Massstab sein können; er muss andererseits in seiner Gültigkeit gesichert sein. Wie soll nun die Geschichtsphilosophie einen solchen systematischen Wertmassstab von objektiver Geltung gewinnen, der ihr ermöglicht, den Sinn der Universalgeschichte zu deuten?

Es ist ohne weiteres klar, dass eine Kulturpsychologie, die auf rein empirischem Wege die thatsächlich vorhandenen Wertungen feststellt und analysiert, diese Hauptaufgabe der Geschichtsphilosophie nicht lösen kann. Bei ihrer Arbeit müsste sie, um in der Fülle der Wertungen das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden, den gesuchten Wertmassstab bereits besitzen. — Zu diesem von Rickert vorgebrachten Argument wäre noch hinzuzufügen, dass sie bei ihrem empirischen Verhalten niemals die allgemeine und objektive Geltung eines Wertmassstabes begründen könnte.

Es gilt also, sich „unabhängig von der Mannigfaltigkeit des historischen Materials auf das zu besinnen, was absolut gilt, und was Voraussetzung jedes Werturteils ist, das auf mehr als individuelle Geltung Anspruch erhebt". „Nur wenn die Gewinnung übergeschichtlicher Werte möglich ist, lässt sich Geschichtsphilosophie als eine besondere Wissen-

schaft von den Prinzipien des historischen Universums treiben und der Sinn der Geschichte des Universums deuten".

Die Besinnung auf ein System übergeschichtlicher Werte und dessen Begründung fällt aber nicht mehr der Geschichtsphilosophie als einer philosophischen Sonderdisziplin zu, sondern gehört in die Philosophie als Wertwissenschaft überhaupt.

Endlich noch ein Wort über die Geschichtsphilosophie in ihrer dritten Bedeutung als Universalgeschichte. Mit Recht erklärt hier Rickert, dass eine Gesamterkenntnis des geschichtlichen Ganzen, die sich nur dadurch von den spezialgeschichtlichen Untersuchungen unterscheidet, dass sie sich nicht auf ein Teilgebiet des historischen Geschehens beschränkt, keine Aufgabe der Geschichtsphilosophie, sondern eine der historischen Wissenschaft selbst sei. Wohl aber hat neben einer rein historischen Darstellung der Universalgeschichte eine Geschichtsphilosophie im Sinne einer systematischen Betrachtungsweise der Gesamtentwickelung, die von einem kritisch begründeten System der Kulturwerte ausgeht, ein unbezweifelbares Recht. Sie hat die verschiedenen Stadien des geschichtlichen Entwickelungsprozesses darnach zu beurteilen, was sie zur Realisierung der überempirisch begründeten, sozusagen zeitlosen Werte geleistet haben. Hier kommen auch die Kategorien des Fortschritts, des Stillstands, des Verfalls, die nicht unter die Prinzipien einer rein empirischen Geschichtsschreibung gehören, zu ihrer berechtigten Anwendung.

Eine Ausführung der Geschichtsphilosophie in diesem Sinne giebt Rickert nicht: sie könnte nur im Zusammenhang mit einem System der Philosophie einerseits und mit den Resultaten historischer Wissenschaften andererseits gegeben werden. Um aber die Darstellung nicht ganz schematisch zu lassen, fügt er hier einen kurzen Überblick über die Vergangenheit der Geschichtsphilosophie ein. Am Schlusse desselben bezeichnet er als wichtigstes Problem der Geschichtsphilosophie unserer Zeit die Frage: „ob es möglich ist, auf dem Boden des durch Kant begründeten Idealismus und unter voller Anerkennung aller Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft zunächst einen Wertgesichtspunkt zu finden, von dem aus sich die Universalgeschichte behandeln lässt, und dann zu einer Geschichtsphilosophie zu kommen, die mit Berücksichtigung des historischen Wissens unserer Zeit, bei aller inhaltlichen Verschiedenheit, im Prinzip doch dieselbe formale Struktur zeigen würde, wie die geschichtsphilosophischen Systeme Fichtes und Hegels".

Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus ist aber abhängig von Voraussetzungen über das der geschichtlichen „Erscheinungswelt" zu Grunde liegende metaphysische Wesen. So wirft denn Rickert zum Schluss die Frage auf: „Lässt sich die Geschichtsphilosophie von der Metaphysik loslösen, oder setzt sie immer zwei Arten des Seins voraus, eine Welt der Erscheinungen, in der sich die historischen Ereignisse abspielen, und eine Welt der wahren, jenseits der Erscheinungen liegenden Realität, auf welche die historischen Ereignisse bezogen werden müssen, wenn sie sich zu einer einheitlichen und gegliederten Entwickelung zusammenschliessen sollen?"

Er gliedert dieses Problem in drei Unterfragen:

1. Sind schon für die empirische Geschichtswissenschaft metaphysische Voraussetzungen unentbehrlich? Ist insbesondere die Annahme notwendig, dass „wesenhafte, metaphysische Seelen" auf dem geschichtlichen Schauplatz thätig sind?

2. Schliesst die Annahme einer unbedingten Geltung übergeschichtlicher ewiger Werte nicht die Annahme einer transscendenten Realität ein, die der Träger dieser Werte ist?

3. Setzt die notwendige Beziehung des empirischen geschichtlichen Geschens auf unbedingte Werte nicht ein metaphysisches Band zwischen dem Sein des Geschichtlichen und dem Sollen, das jene Werte enthalten, voraus? — etwa in der Weise, dass der metaphysische Träger jener Werte in einem grossen geistigen Zusammenhang auch die metaphysischen Einzelseelen, deren Aufgabe es ist, die ewigen Werte in der Zeit zu realisieren, umschliesst, und dass darin die Gewähr gegeben ist, dass die zeitlosen Werte nicht lediglich als unwirksame Ideen über den Verlauf des empirisch-realen Geschehens schweben und von aussen an dieses zum Zwecke der Beurteilung herangebracht werden, sondern dass sie wirklich in der geschichtlichen Entwickelung in steigendem Masse sich realisieren — Gedanken, wie sie besonders der Geschichtsphilosophie Euckens zu Grunde liegen.

Rickert sucht nun kurz zu zeigen, dass eine Metaphysik, welche die Basis der Geschichtsphilosophie sein wolle, in die grössten Schwierigkeiten gerate, „sobald sie nach irgend einer anderen begrifflichen Formulierung ihrer transscendenten Voraussetzungen strebe, als sie in dem Begriff des transscendenten Sollens enthalten ist".

Diese Stellungnahme Rickerts ergiebt sich aus den erkenntnistheoretischen Grundanschauungen, die er in seinem Buche über den „Gegenstand der Erkenntnis" (2. A. 1904) entwickelt hat. Eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit diesen Ansichten würde den Rahmen dieser Abhandlung weit überschreiten. Nur Folgendes sei bemerkt.

In seiner Polemik gegen einen metaphysischen Unterbau der Geschichte und in seiner Ablehnung eines transscendenten Seins hat Rickert thatsächlich nur eine ganz bestimmte Art der Metaphysik und Erkenntnistheorie im Auge. Er kämpft nämlich dagegen an, dass man „2 Arten des Seins" voraussetze, eine „Welt der Erscheinungen, in der sich die historischen Ereignisse abspielen", und eine „Welt der wahren, jenseits der Erscheinungen liegenden Realität". So treffen seine Argumentationen also lediglich den „strengen Phänomenalismus", der an einer transscendenten Realität zwar festhält, sie aber als schlechthin unerkennbar erklärt, so dass die Erscheinungswelt zum blossen „Scheine", zum „Schleier der Maja" wird. Dieser Denkrichtung gegenüber dürfte Rickert allerdings im Rechte sein, wenn er erklärt: „Jedenfalls hat sich der empirische Historiker an die Welt zu halten, die seiner Erfahrung zugänglich ist. Er darf in ihr die einzige Realität sehen, die ihn als Historiker kümmert, und die Frage nach ihrem metaphysischen „Hintergrund" auf sich beruhen lassen."

Aber mit der Behauptung eines transscendenten Seins muss sich ja nicht die phänomenalistische Anschauung verbinden, dass dieses Sein schlechthin unerkennbar sei. Man kann von dem „naiven" Realismus zu einem „kritischen" übergehen, man braucht aber darum nicht die Wirklichkeit in zwei ganz verschiedene Arten des Seins auseinanderzureissen. Man kann wohl zugeben, dass die Repräsentation des transscendenten Seins in unserem Bewusstsein auch subjektiv bedingt sei, man braucht es aber nicht als selbstverständlich anzusehen, dass wir über das dem Bewusstsein immanente Sein nie hinauskommen. Dass die Realwissenschaften mit ihren wissenschaftlichen Untersuchungen und Feststellungen ein dem Bewusstsein — ich meine hier immer das Individualbewusstsein; denn das „Bewusstsein überhaupt" ist eine blosse Abstraktion — transscendentes Sein meinen, das dürfte sich leicht erweisen lassen. Aufgabe einer kritisch-realistischen Erkenntnistheorie wird es sein, darzuthun, dass nur bei Voraussetzung der Existenz und der Erkennbarkeit einer transscendenten Wirklichkeit das Verfahren der Realwissenschaften verständlich wird, und sie wird zugleich die Kriterien festzustellen haben, nach denen die Wissenschaften auf den einzelnen Gebieten Wirklichkeit und Einbildung unterscheiden und nach denen sie Bestimmungen der Wirklichkeit vornehmen.

Ist aber das Vorgehen der einzelnen realwissenschaftlichen Disziplinen nur aus der realistischen Grundvoraussetzung verständlich zu machen, so wird derjenige, der das realwissenschaftliche Forschen nicht für ein leeres und zweckloses Treiben ansieht, an der Gültigkeit dieser Grundvoraussetzung festhalten dürfen; dann wird es auch erlaubt sein, die allgemeinsten und obersten Feststellungen der Einzelwissenschaften zum Entwurf einer Metaphysik im Sinne einer Weltanschauungslehre zu benutzen, die natürlich in noch höherem Masse stets hypothetisch bleiben wird, als dies bei den Einzelwissenschaften der Fall ist, denn eine Erkenntnis, die sich, wie die ihre, auf Erfahrung aufbaut, kann Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit im strengsten Sinne nie erreichen.

Das Einheitsbedürfnis unseres Geistes wird dann weiterhin zu dem Versuche führen, diese Metaphysik mit dem System der Werte in Beziehung zu setzen, und dabei wird zweifellos die geschichtliche Entwickelung und das, was sie für die Realisierung jener Werte leistet, die Grundlage für metaphysische Aufstellungen abgeben dürfen — ein Verfahren, wofür die Philosophie Euckens in der That ein sehr bedeutsames Beispiel bietet.

Groos beginnt mit einer Erörterung der wichtigsten methodischen Gesichtspunkte, von denen aus die Gegenstände der Ästhetik, der ästhetische Genuss und die künstlerische Produktion, wissenschaftlich untersucht werden.

Die metaphysische Behandlungsweise — für die Gegenwart noch immer am wirksamsten durch Schopenhauer vertreten — sucht die ästhetischen Erscheinungen in Zusammenhang mit dem Wesen der letzten Weltgründe zu bringen und sie daraus zu verstehen.

Die kritische Ästhetik, durch Kant begründet, hat ihre Eigenart darin, „dass sie das ästhetische Werturteil und von da aus die ästhetischen Werte überhaupt auf ihre Berechtigung hin prüft, indem sie die Gründe dafür in den obersten Bedingungen des Bewusstseins sucht". Diese Richtung wirkt in der Gegenwart seit Erneuerung des Kantstudiums und wird, wie Groos vermutet, in der nächsten Zeit noch mehr als bisher sich zur Geltung bringen.

Thatsächlich vorherrschend ist zur Zeit die psychologische Behandlung der Ästhetik. Sie ist bestrebt, „die ästhetischen Seelenzustände zu analysieren, zu klassifizieren und aus den Gesetzen des psychischen Lebens zu erklären".

Groos geht nun näher auf die Diskussionen ein, in denen man bemüht war, den Geltungsbereich der kritischen und der psychologischen Methode in der Ästhetik gegen einander abzugrenzen.

Die Ansicht der kritischen Ästhetiker fasst er dahin zusammen: die psychologische Ästhetik sei

1. nicht im Stande, Massstäbe für gültige ästhetische Werturteile herzustellen; insbesondere vermöge sie nicht innerhalb des Ästhetischen Wertunterschiede zu begründen, noch auch den Wert des Ästhetischen überhaupt im Verhältnis zu andersartigen Werten festzulegen;

2. sei sie nicht berechtigt, Forderungen zu erheben, die aus solchen Wertbestimmungen abgeleitet werden könnten.

Groos kommt bei der Prüfung dieser Sätze zu dem Ergebnis, die psychologische Ästhetik könne allerdings keine absolut geltenden Wertentscheidungen vollziehen und müsse beim Aufstellen von Forderungen auf relative sich beschränken, aber er hält sie andererseits für durchaus berechtigt, solche hypothetische Massstäbe für Wertentscheidungen hervorzuheben und relative Postulate aufzustellen. Dies umso mehr, als auch die kritische Ästhetik — wenigstens erkennend — nicht über ein letztes „Wenn" hinauskomme und so logisch ebenfalls auf hypothetische Massstäbe und relative Forderungen beschränkt sei.

Wie werden wir uns zu diesem Ergebnis zu stellen haben?

Ich stimme mit Groos überein, dass „die Lösung des Problems durch Besinnung auf den allgemeinen methodologischen Begriff der Psychologie gewonnen werden müsse".

Nehmen wir zum Ausgangspunkt seine Bestimmung der Aufgabe der Psychologie, dass sie „die ‚Erlebnisse' in ihrer Zugehörigkeit zum erlebenden ‚Individuum' zu betrachten habe".

Worin besteht nun diese „Betrachtung"? Doch wohl — in Übereinstimmung mit dem Verfahren der Realwissenschaften überhaupt — darin, dass 1. der Thatbestand festgestellt, beschrieben und analysiert, und dass er 2. erklärt werde — vor allem durch Zurückführung der individuellen Thatbestände auf allgemeine Gesetze, die freilich immer hypothetisch bleiben.

Hält man aber diese Bestimmung der Aufgabe der Psychologie streng fest, so ist damit gesagt, dass sie auch gegenüber den ästhetischen Phänomenen — die sie allerdings bestimmter abgrenzen muss, als dies der

gewöhnliche Sprachgebrauch thut — sich lediglich mit der Feststellung und Erklärung von Thatsächlichem begnügen muss.

Es ist keine Überschreitung dieser Aufgabe, wenn der Psychologe — ich benutze hier einige von Groos angeführten Beispiele — festzustellen sucht, welche Rolle die augenblickliche Lust oder Unlust, und welche die „wunschlose Befriedigung" beim ästhetischen Verhalten spielt; oder: wie das letztere bei einzelnen Individuen oder Klassen von solchen Modifikationen aufweist; oder endlich: von welchen psychischen Bedingungen es abhängt, dass das Geniessen des Formalen (der Gestaltung) vor dem mehr inhaltlichen, stofflichen Interesse in den Vordergrund tritt.

Dagegen ist es in der Aufgabe, das Gegebene in seinem Thatbestand festzustellen und zu erklären, offenbar nicht mitenthalten, dass es irgendwie bewertet oder zum Ausgangspunkt von Forderungen gemacht werde. Mögen die Wertschätzungen, Wertmassstäbe und Postulate absolute oder nur hypothetische und relative Geltung beanspruchen: sie aufzustellen und zu begründen ist nicht Sache der psychologischen Ästhetik, die wie alle Psychologie und alle Realwissenschaft Faktisches empirisch erkennen will, aber sich aller Wertschätzungen und aller Forderungen enthält (wenn schon die ästhetische Wertschätzung selbst mit ihren Modifikationen ihr Untersuchungsobjekt darstellt).

Es ist eine von den oben fixierten Ziel der Psychologie wesentlich verschiedene Aufgabe, den Wert des ästhetischen Geniessens und Produzierens im Vergleich zu anderen Werten festzustellen und einen Massstab für ästhetische Werturteile selbst zufinden und anzuwenden. Diese Aufgabe führt zu einer — von aller Realwissenschaft — durchaus verschiedenen Wertwissenschaft. Eine diese untergeordnete Disziplin wäre dann die kritische Ästhetik. Es ist ein lediglich dieser Wissenschaft, nicht der psychologischen Ästhetik, angehöriges Problem: ob wir erkennend zu absoluten Massstäben und Postulaten gelangen.

In der Beantwortung dieses Problems selbst stimme ich mit Groos hier sachlich überein, dass wir bei theoretischem Verhalten über das Relative, Hypothetische nicht hinausgelangen. Was er aber als „Unterschied zwischen erkenntnistheoretischer und psychologischer Normation" bezeichnet, das ergiebt sich nicht aus dem Unterschied von kritischer und psychologischer Ästhetik (denn letztere „normiert" ja prinzipiell nicht), sondern das ist ein Unterschied innerhalb der kritischen Ästhetik selbst. — Nichts steht natürlich dem entgegen, dass ein Vertreter der psychologischen Ästhetik zugleich kritisch bewerte und Stellung nehme, und das Material zur Begründung seiner Urteile vorwiegend der Psychologie entnehme.

Im zweiten Abschnitt seiner Arbeit behandelt Groos die Gegenstände der ästhetischen Forschung (und zwar hat er dabei augenscheinlich die psychologisch-ästhetische Forschung wesentlich im Auge).

Es handelt sich hier in erster Linie um die künstlerische Produktion. Die bedeutendsten Einzelprobleme, die von dem Verfasser nur gestreift werden, sind hier: das Wesen des künstlerischen Genies, die be-

sonderen Motive der künstlerischen Produktion, die Anfänge der Kunst und endlich die Entwickelung eines Systems der Künste.

Der zweite Forschungsgegenstand ist das ästhetische Geniessen.

Groos konstatiert hier zunächst, dass es der experimentellen Methode im ästhetischen Gebiet „ganz besonders schwer falle, über die Untersuchung der elementarsten, noch sozusagen unterästhetischen Erscheinungen hinauszukommen". — Diese Schwierigkeit wird aber hoffentlich doch nicht auf die Dauer die Forscher von dem Versuch abhalten, auch den komplizierteren Erscheinungen in systematischer Weise experimentell beizukommen.

Genauer geht Groos ein auf das Problem der „Einfühlung", das z. Z. unter den ästhetischen Problemen im Vordergrund der Diskussion stehe.

Bei der Einfühlung werden die geistigen Inhalte, die der Betrachter dem sinnlich Gegebenen „leiht" und wodurch es etwas für ihn „bedeutet", nicht in abstrakter Weise, z. B. durch Wortvorstellungen, hinzugedacht, sondern in einer konkreten Weise erlebt. Dieses Erleben kann mehr den Charakter eines „ruhigen Schauens" oder mehr den eines „bewegten Mitgerissenwerdens" tragen.

Die erstere, mehr passive Auffassung der Einfühlung ist von Schopenhauer, Siebeck, Witasek vertreten worden, die mehr aktive Auffassung von Lotze, Fischer, Groos, Lipps. Dabei erscheint das Einfühlen „als eine Bethätigung des Beobachters, für die sich die Bezeichnungen Mit-' oder ‚Nacherleben' unwillkürlich einstellen". Groos hält diese Bezeichnungen für durchaus berechtigt und stellt die Hypothese auf, dass überall, wo sie sich uns als charakteristisch für unseren ästhetischen Zustand aufdrängen, „der ‚Kopiecharakter', den wir dem Zustande zuschreiben, in der inneren Nachahmung von Formen begründet sei". Diese aber sei überall möglich, wo uns optische und akustische Formen gegeben seien. Er entwickelt dann in einer Anzahl kurzer Sätze übersichtlich seine Theorie der inneren Nachahmung.

Er hebt übrigens hervor, dass es sich bei dem Gegensatz einer mehr passiven und einer mehr aktiven Auffassung der Einfühlung nicht um ein Entweder-Oder handele, sondern um thatsächliche Unterschiede im ästhetischen Verhalten, die teilweise differentiell-psychologischer Natur sein mögen, die aber auch bei demselben Individuum hervortreten können. Darum erklärt er auch, dass das auf der inneren Nachahmung der Form beruhende Miterleben „weder ein für alle ästhetischen Zustände wesentliches Merkmal noch die einzige Quelle ästhetischen Vergnügens" sei. Aber es sei eine besondere Form der „ästhetischen Ekstase" und darum von grösster Wichtigkeit für die Psychologie des Ästhetischen.

Im Anschluss an das Problem der Einfühlung bespricht dann Groos noch eine Reihe von Fragen, die mit diesem mehr oder weniger eng zusammenhängen. Sie seien hier kurz aufgezählt.

Der Genuss der Lesepoesie ist deshalb von besonderem Interesse, weil hier das vom Künstler geschaffene Wahrnehmungsobjekt auf Buchstabenzeichen zusammengeschrumpft ist, die als solche jeder ästhetischen

Bedeutung entbehren. -- Mit Recht weist Groos hier auf das wertvolle Buch von H. A. Meyer „das Stilgesetz der Poesie“ (1901) hin.

Ein weiteres viel umstrittenes Problem ist das der ästhetischen Illusion. Groos findet den berechtigten Grundgedanken der so sehr angefochtenen Illusionslehre Konrad Langes darin, dass er den Unterschied zwischen der Illusion im gewöhnlichen Sinne (dem wirklichen Getäuschtwerden) und der „ästhetischen“ Illusion klar erkannt hat. Die Eigenart der letzteren beruht darauf, dass die richtige Auffassung während des ästhetischen Verhaltens nachwirkt. Diese Nachwirkung kann sich in gelegentlichem momentanen Aufblitzen im Bewusstsein verraten; sie kann aber auch ganz unbewusst bleiben.

Eine gleichfalls viel besprochene Frage ist die: welche Rolle die Organempfindungen bei dem ästhetischen Zustand spielen. Groos findet zwar in der bekannten James-Langeschen Gefühlstheorie manche Übertreibung, aber er neigt dazu, ihr in noch höherem Masse Berechtigung zuzusprechen, als Stumpf es in seiner wertvollen Kritik dieser Theorie (in der Zeitschrift f. Psychol. Bd. 21) gethan hat.

Endlich bespricht Groos noch kurz die Beziehungen der künstlerischen Produktion und des ästhetischen Geniessens zum Spiel, denen er ja in seinen bekannten Werken näher nachgegangen ist, und endlich erwähnt er noch die Ansicht, dass das Schöne auf eine Einheit des Mannigfaltigen zurückzuführen sei; wobei er in überzeugender Weise eine metaphysische, eine physische, eine erkenntnistheoretische und eine psychologische Auffassung dieses Gedankens unterscheidet.

Den Abschluss des ganzen Werkes bildet Windelbands Abhandlung über die **Geschichte der Philosophie.** Er giebt zunächst einen kurzen Überblick über die Entwickelung dieser Disziplin im 19. Jahrhundert. Von grösster Bedeutung für sie war Hegels Gedanke, dass die dialektische Entwickelung des Systems der Kategorien in der Logik dieselbe sei, wie die historische Entwickelung der Prinzipien in der Geschichte der Philosophie. Dadurch wurde die Geschichte der Philosophie aus einer geistlosen Sammlung von Kuriositäten und verwunderlichen Meinungen prinzipiell zu einer Wissenschaft erhoben, indem ihr die Aufgabe gestellt wurde, die Anschauungen der Philosophen „in ihrem inneren Zusammenhang und als ein sinnvolles Ganze zu verstehen“.

Schüler Hegels, wie Zeller, Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer sind dann bestrebt gewesen, dem genialen konstruktiven Entwurf Hegels, bei dem es nicht ohne Gewaltsamkeit gegenüber den Thatsachen abgegangen war, durch eindringende Feststellung des wirklichen historischen Verlaufs die notwendige Korrektur angedeihen zu lassen. Dabei hielten sie aber an dem Grundgedanken fest, dass der letzte Zweck der philosophiegeschichtlichen Forschung nie bloss ein historischer sei, sondern dass diese zugleich in den Dienst der systematischen Philosophie zu treten habe und ein integrierendes Glied derselben darstelle.

Auch Windelband teilt diese Ansicht und er giebt eine nähere Begründung dafür.

Schon die Gestaltung des Universitätsunterrichtes zeigt, dass beim Betrieb der Philosophie der Beschäftigung mit ihrer Geschichte eine viel grössere Bedeutung zugemessen wird, als bei allen anderen Disziplinen. Das hat nicht nur in didaktischen Erwägungen seinen Grund, sondern in dem bezeichneten Verhältnis: dass die Geschichte der Philosophie zum System notwendig gehört.

Windelband meint nun allerdings, ein derartiges Verhältnis lasse sich nicht behaupten, solange man in der Philosophie nichts weiter sehe, als „die landläufige Weltanschauungswissenschaft". Wenn sie nämlich nur die sog. allgemeinen Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einer einheitlichen Gesamtvorstellung von Welt und Leben zusammenzuarbeiten habe, dann sei nicht abzusehen, warum sie zu ihrer Geschichte in einem anderen Verhältnis stehen solle wie diese Einzeldisziplinen selbst. Prinzipiell eigenartig müsse dieses Verhältnis nur dann sein, wenn man die Aufgabe der Philosophie so bestimme, dass ihrem Gegenstande selbst die Entwickelung wesentlich sei. Eine solche Formulierung der Aufgabe habe Kuno Fischer gegeben, indem er die Philosophie als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes definierte und den „fortschreitenden Bildungsprozess", der zu dem Wesen dieses ihres Gegenstandes gehört, für den Grund des „fortschreitenden Erkenntnisprozesses" erklärte, den sie in ihrer Geschichte aufweise. Begründet aber ist diese Anschauung in der Ansicht Kants, dass es die spezifische Aufgabe der Philosophie sei, die Vernunft und ihre normativen Bestimmungen kritisch zu untersuchen.

Diese Vernunftbestimmungen beanspruchen nun eine zeitlose und überempirische Geltung. Diese Geltung kann darum nicht in dem empirischen Wesen des Menschen begründet sein. Die „Geltung des Vernunftgesetzes — das leuchtet am einfachsten schon bei jeder mathematischen Wahrheit ein — ist lediglich in ihm selbst begründet und daher niemals aus der Art und Weise abzuleiten, wie es in unser empirisches Bewusstsein eingebettet ist: wir werden uns vielmehr damit bescheiden, dass wir von dieser übergreifenden Weltvernunft immer nur so viel verstehen und uns aneignen können, als es in unser empirisches Bewusstsein eingegangen ist und seine Anerkennung darin zur Geltung gebracht hat. Eben aus diesem Verhältnis folgt, dass die Philosophie niemals fertig sein und immer nur in der fortschreitenden Aneignung der übergreifenden Vernunftinhalte begriffen sein kann".

Wenn nun auch die Geltungsgründe für alle Vernunftwahrheiten immer nur in der Vernunft selbst liegen, so muss doch die Erforschung dieser Wahrheiten ihren Ausgangspunkt immer von der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft nehmen. Hier entspringt die methodische Grundfrage des Kritizismus: wo ist diese Selbsterkenntnis zu gewinnen? in der psychologischen Anthropologie oder in der Geschichte der Philosophie?

Das erstere behauptet Fries und seine Schule. Aber die Psychologie erforscht lediglich die formale Gesetzmässigkeit des thatsächlichen Seelenlebens, die für jeden beliebigen psychischen Inhalt zutreffen soll. Sie ist darum gegen die Vernunftinhalte an sich indifferent und stellt nur die natürlichen Bedingungen fest, unter denen allein diese Inhalte sich in

dem empirischen Bewusstsein entfalten können. Diese Inhalte selbst sind anderen Quellen zu entnehmen und zwar fliessen diese in der Geschichte. „Die Vernunftinhalte erwachen im menschlichen Bewusstsein nur an den Aufgaben des gemeinsamen Lebens." Die Verwirklichung des Menschen als Vernunftwesen vollzieht sich „in denjenigen Lebenssphären, welche die Individuen in ihrer Wechselwirkung als ein neues und höheres Reich — das des „objektiven Geistes" — über sich aufbauen: darin kommt mit dem, was empirisch für alle gilt, das wahrhaft Allgemeingültige, das gelten soll, Schritt für Schritt zur bewussten Entfaltung und Gestaltung". Dieser „objektive Geist", d. h. der gesamte Thatbestand der geschichtlichen Menschheitsentwickelung bildet so den Ausgangspunkt für die Besinnung auf die Vernunftwahrheiten, die die Philosophie vollzieht, und so bildet die Geschichte das Organon der Philosophie und in den Lehren der grossen Denker ist „der verdichtete und begrifflich geformte Vernunftinhalt ihrer Zeitalter" zu erblicken.

Diese historische Art des Philosophierens darf aber nicht mit Historismus und Relativismus verwechselt werden. Die historische Anerkennung von Werten als Vernunftwerten ist nie ein Beweis ihrer Gültigkeit: was an Werten als historisch gegeben vorliegt, ist lediglich Gegenstand für die philosophische Kritik.

Es ergiebt sich nun aber bei der Anerkennung des innigen Zusammenhangs zwischen Philosophie und ihrer Geschichte eine eigentümliche Schwierigkeit: die Philosophie bedarf ihrer Geschichte, um aus dieser historischen Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft ihre Probleme zu entnehmen — andererseits setzt die Auswahl dessen, was wesentlich zur Geschichte der Philosophie gehört, schon eine Vorstellung von der Philosophie als kritischen Massstab voraus. Dieser scheinbare Zirkel findet durch folgende Erwägung seine Lösung: wir bringen schon aus der gewöhnlichen Vorstellungsweise eine unbestimmte Anschauung von den Aufgaben und Gegenständen der Philosophie mit. Diese befähigt zu einer vorläufigen Würdigung des von der Tradition als philosophisch bezeichneten Materials, aber diese unbestimmte Auffassung wird im Verlaufe der Beschäftigung mit der Geschichte sich immer klarer und bestimmter gestalten und nun ihrerseits zu einer schärferen Unterscheidung des nur historisch Interessanten von dem philosophisch Bedeutsamen befähigen.

Je nachdem mehr der rein historische oder der rein systematisch-philosophische Gesichtspunkt bei der Behandlung der Philosophiegeschichte überwiegt, wird diese einen verschiedenen Charakter tragen und etwas verschiedenen Aufgaben dienen. Die erste Behandlungsweise wird naturgemäss mehr bei Spezialforschungen, die zweite bei Gesamtdarstellungen in den Vordergrund treten.

Neben die historische und philosophische Zweckbeziehung der Philosophiegeschichte tritt noch eine dritte Auffassungsweise. Stets ist der Philosophie wesentlich „die Beschäftigung mit den allgemeinen Fragen der Welt- und Lebensanschauung, die schliesslich jeden gebildeten Menschen angehen". So gehört auch Kenntnis der Geschichte der Philosophie zu den notwendigen Bestandteilen der allgemeinen Bildung.

Werke, wie Zellers Geschichte der griechischen, und Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie, Langes Geschichte des Materialismus suchen den drei Zielen dem philosophischen, dem historischen und dem allgemein litterarischen in gleicher Weise Rechnung zu tragen.

In der vorwiegend historischen Bearbeitung überwiegt die spezifisch gelehrte Bethätigung. Gegenstand derselben war im 19. Jahrhundert zunächst die antike Philosophie: anfangs vor allem Plato und Aristoteles, in neuerer Zeit auch die Vorsokratiker und die Philosophen der alexandrinischen Zeit. Dazu ist dann die gelehrt-philologische Beschäftigung mit neueren Philosophen, besonders mit Kant, getreten. Musterhafte Ausgaben von Schriften, Briefen und eventl. Vorlesungen bilden das wertvollste Ergebnis solcher Studien. Rückständig ist noch die Bearbeitung der mittelalterlichen Philosophie.

Die wesentlich der allgemeinen Bildung dienende Behandlungsweise erliegt leicht der Gefahr der Verflachung: was manche kürzere Gesamtdarstellungen der Philosophiegeschichte beweisen. Als erfreuliches Beispiel dieser Behandlungsart sind dagegen Frommanns „Klassiker der Philosophie" zu nennen.

Für die vorwiegend philosophische Behandlungsart besteht die Gefahr, dass der Verfasser seine eigenen philosophischen Anschauungen nicht bloss der Auswahl und Anordnung des Materials, sondern auch der Beurteilung zu Grunde legt. So giebt es Philosophiegeschichten von Kantischem, Herbartschem, positivistischen u. a. Standpunkten. Statt dessen gilt es hier, „mit strenger empirisch-historischer Wahrhaftigkeit den Wegen nachzugehen, auf denen die immer wiederkehrenden und zuletzt jedes ernste Menschenleben bewegenden Probleme der Philosophie zu den verschiedenen Zeiten . . . bei den selbständigen Denkern zu bewusster Erfassung gelangt sind".

Den Darlegungen Windelbands über die Aufgaben der Geschichte der Philosophie und über den engen Zusammenhang derselben mit der systematischen wird man im allgemeinen zustimmen dürfen. Nur die Begründung, die er für den letzten Punkt giebt, erscheint recht anfechtbar. Er erklärt: nur dann sei die Philosophiegeschichte als integrierender Teil des Systems aufzufassen, wenn man in der Philosophie nicht die „landläufige Weltanschauungswissenschaft" sehe. Nun gesteht Windelband selbst später zu, dass die „Beschäftigung mit den allgemeinen Fragen der Welt- und Lebensanschauung" eine „wesentliche" Aufgabe der Philosophie sei, und dass es sich hier um „immer wiederkehrende", also ewige Probleme handele. Gerade darin liegt aber die Berechtigung, die gegenüberstehenden typischen Lösungsversuche für die Hauptprobleme, wie sie die Geschichte darbietet, nicht als etwas historisch Antiquiertes, sondern als etwas dauernd Wertvolles anzusehen und deshalb historische und systematische Behandlung in eine wesentlich engere Beziehung zu bringen als dies in den anderen Disziplinen der Fall ist.

Gerade wenn der Gegenstand der Philosophie „die Vernunft in ihrer überempirischen, allgemeingültigen Bestimmtheit, die Weltvernunft" wäre — soll diese „Weltvernunft" übrigens etwas real Exstierendes sein? —; und wenn die Entwickelung der Philosophie „die fortschreitende An-

eignung der übergreifenden Vernunftinhalte" darstellte: dann müsste doch alles, was gegenüber der „selbstevidenten Besinnung auf die Vernunftwahrheit" nicht als zeitlos gültig, sondern nur als empirisch bedingt erscheint, endgültig abgethan, historisch antiquiert sein; und gerade dann hätte die Geschichte der Philosophie gegenüber dem jeweiligen Stand ihrer systematischen Behandlung prinzipiell keine andere Bedeutung wie die Geschichte der Wissenschaft in den anderen Disziplinen.

Und zum Schluss noch ein Bedenken: wie soll die systematische Aufgabe der Philosophiegeschichte praktisch verwirklicht werden, wenn „der Historiker zwar seinen Stoff nach Wertbeziehungen auswählt, ordnet und versteht, sich aber jeder positiven oder negativen Wertung so viel als menschenmöglich enthalten" muss? Mag er mit einer solchen wertenden Kritik immerhin den Standpunkt des lediglich Thatsachen feststellenden und erklärenden Historikers überschreiten: aber darin haben wir ja gerade das Eigenartige der Philosophiegeschichte gefunden, dass sie nicht rein historisch bleibt, sondern zum integrierenden Teil des Systems wird. Dass bei dieser kritischen Bewertung natürlich sich der subjektive Standpunkt des Beurteilers zur Geltung bringen wird, das wird dieser selbst ruhig zugestehen können.

Wir sind bis jetzt den Darstellungen der einzelnen Disziplinen nachgegangen: hier mögen nun noch ein paar **zusammenfassende Bemerkungen** Platz greifen.

Der Titel des Werkes verheisst uns ein Bild von dem gegenwärtigen Stand der Philosophie. Wir mussten schon bei einzelnen der vorliegenden Abhandlungen konstatieren, dass dem Bilde, das sie entwerfen, mancher bedeutsame Zug oder wenigstens eine gewisse Fülle fehlt. Das gilt für die Psychologie und Ethik, das gilt auch für die Logik, in der insbesondere die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen der Gegenwart nicht ausreichend berücksichtigt sind.

Aber auch, wenn wir fragen, ob denn wirklich alle philosophischen Disziplinen vertreten sind, zeigen sich Lücken. Vor allem drängt sich uns die Frage auf: giebt es denn in der Gegenwart keine Metaphysik? — Nach Ansicht des Herausgebers unseres Werkes soll es wohl keine geben. Er verwirft eine „Metaphysik, die unabhängig von dem besonderen Wissen der empirischen Wirklichkeit aus irgend welchen Quellen eigener Erkenntnis die letzten Prinzipien alles Seins und Werdens erfassen soll". In dieser Verwerfung stimmen wir mit ihm überein. Windelband erklärt sich aber auch gegen die Auffassung der Philosophie als der „landläufigen Weltanschauungswissenschaft". Hierin können wir ihm nicht beistimmen. Gewiss bilden Logik und Erkenntnistheorie den fundamentalen Teil der Philosophie, aber die Ausbildung einer wissenschaftlich begründeten Weltansicht wird stets eine zentrale Aufgabe der Philosophie bleiben. Diese wird auch nicht gelöst durch ein einfaches äusserliches Zusammenfügen der allgemeinsten Ergebnisse der Einzelwissenschaften; denn indem die allgemeinsten Begriffe und Sätze der verschiedenen Wissenschaften in Beziehung gesetzt werden, erwachsen neue und schwierige Probleme, die nicht vom Standpunkt irgend einer Einzelwissenschaft umfassend gelöst

werden können. Und so wird es der Metaphysik an Arbeit nie fehlen, wenn sie für sich auch keine andere „Erkenntnisweise" in Anspruch nimmt, als diejenige, die sich in den Einzelwissenschaften bewährt hat, und wenn sie auch zugiebt, dass ihre Resultate in noch höherem Masse hypothetisch bleiben als die jener. Jedenfalls hätten in einer Darstellung der Philosophie der Gegenwart die metaphysischen Versuche, an denen es doch nicht fehlt, Erwähnung verdient.

Wie sehr übrigens die philosophischen Einzeldisziplinen von sich aus zu einem krönenden Abschluss in der Metaphysik emporstreben, das zeigt sich auch hier. In der Darstellung der Psychologie, der Geschichtsphilosophie, der Rechtsphilosophie, der Ästhetik werden metaphysische Fragen wenigstens berührt. In der That werden diese Fächer in Verbindung mit der Ethik die wichtigsten Beiträge zu einer Philosophie des „Geistes" zu liefern haben. Zu einer solchen können wir also in unserem Werke schliesslich doch thatsächliche Ansätze konstatieren, dagegen fehlt von den anderen Teilen einer Metaphysik,[1]) von Ontologie und Naturphilosophie, jede Spur.

Aber auch noch eine andere Disziplin, die ich als einen notwendigen Bestandteil der Philosophie ansehen muss, und deren Bearbeitung in der Gegenwart nicht fehlt, ist in unserem Werke zu vermissen: ich meine eine allgemeine Werttheorie.

Es ist nun interessant, zu beobachten, wie die verschiedenen Bearbeiter unseres Sammelwerkes unabhängig von einander auf dieses Desiderat kommen.

Lask bezeichnet es (mit Berufung auf Windelband — er hätte sich auch auf Kant berufen können —) mit Recht als das Fundamentalprinzip aller philosophischen Besinnung, dass die Scheidung von Wert- und Wirklichkeitsbetrachtung vorgenommen werde. Er nennt es eine „für den Naturalismus typische Verschwommenheit, wonach der allgemeinen Naturgesetzlichkeit heimlich zugleich eine Wertbedeutung untergeschoben werde". Er konstatiert, dass der blosse Empirismus und Historismus unzureichend sei; dass er über sich hinausführe zu einem System überempirischer und überhistorischer Werte. Er billigt darum das Ankämpfen der neukantischen Bewegung gegen die Alleinherrschaft der „genetischen" Erklärung, die sie durch die „systematische" Erwägung über die absolute Berechtigung des kausal Entstandenen nicht verdrängen, aber ergänzen will.

Auch Rickert erklärt, dass es unmöglich sei, unter rein naturwissenschaftlichem Gesichtspunkt innerhalb des Menschenlebens irgend welche Wertunterschiede zu machen. Das Wissen über das „Sein" der Dinge besagt überhaupt nichts über Wert oder Unwert, über Sinn oder Sinnlosigkeit des Weltlaufs. Auch durch die empirische Feststellung vorhandener oder vorhanden gewesener Wertschätzungen wird nicht das erreicht, was die Geschichtsphilosophie braucht: ein Wertsystem und damit ein abso-

[1]) Ich folge hier der Einteilung der Metaphysik, die O. Külpe in seiner „Einleitung in die Philosophie", 3. A., Leipzig 1903, S. 333, giebt.

luter Massstab, an dem die vorhandenen Wertschätzungen gemessen werden können.

Aber nicht bloss das Verlangen nach einer Werttheorie finden wir ausgesprochen, wir finden auch schon gewisse Anschauungen über deren Gestaltung.

Die beiden erwähnten Verfasser scheinen vorauszusetzen, dass sich ein absoluter Wertmassstab mit Sicherheit „erkennen" lassen müsse. Dies dürfte auch die Ansicht Windelbands sein, wenn er erklärt: „Der Gegenstand der Philosophie ist . . . die Vernunft in ihrer überempirischen, allgemeingültigen Bestimmtheit, — die Weltvernunft".

Am ausführlichsten und bestimmtesten äussert sich in diesem Sinne Bauch. Er führt aus: „die gesamte Erfahrung der äusseren — er hätte hinzufügen können: auch der inneren — Natur reicht nicht aus, einen gültigen Massstab der Bewertung abzugeben. Dieser muss . . . jenseits alles bloss naturhaften Daseins stehen". Ein solcher Massstab müsste den Anspruch erheben, von allen vernünftigen Wesen in seiner Geltung anerkannt zu werden. „Eben darum kann er sich allein auf Vernunft gründen lassen, er muss aus der Vernunft herfliessen, die selbst der Inbegriff des Geltens ist. Den allgemeingültigen Wert überhaupt und als solchen leugnen, hiesse, eben darum die Vernunft selber leugnen".

Das klingt nun freilich sehr bestimmt, und mancher Zweifler mag sich dadurch einschüchtern lassen. Denn wer möchte „die Vernunft leugnen?" Würde ein solches Unterfangen nicht im höchsten Masse „unvernünftig" erscheinen?

Wenn die Menschen nur darüber einig wären, was sie unter „Vernunft" verstehen!

Nicht einmal ganz klar kann ich darüber werden, was unser Verfasser darunter versteht. Wenn er sagt, der Wertmassstab müsse „aus der Vernunft herfliessen", dann erscheint diese wie ein besonderes, allgemeingültiges Erkenntnisvermögen. Dann aber bemerkt er, die Vernunft sei selbst „der Inbegriff des Geltens". Danach scheint es, dass er lediglich den erst zu suchenden allgemeingültigen Wertmassstab und die mit dessen Hilfe festzustellenden Werte und Normen mit dem — sozusagen populären — Namen „Vernunft" bezeichne.

Aber wie dem auch sei, das wird man Bauch einräumen dürfen: die Leugnung oder Anzweiflung eines allgemeingültigen Massstabes wäre in der That ein „unvernünftiges" Unterfangen, wenn sie wirklich, wie er zu zeigen sucht, einen Widerspruch in sich enthielte. Nun haben wir aber schon früher ausführlich dargethan, warum wir diesen Beweis nicht für überzeugend halten können. Es wäre in der That seltsam, wenn er zu führen wäre. Er würde auf praktischem Gebiet ein vollkommenes Gegenstück zu dem ontologischen Beweis für das Dasein Gottes darstellen. Aus dem blossen Begriff eines allgemeingültigen Wertmassstab soll ja seine reale Geltung abgeleitet werden!

In Wirklichkeit scheinen mir auf praktischem Gebiet nur zwei Sätze in sich einleuchtend und insofern durch „rein vernünftige" Erwägung erkennbar zu sein, nämlich: erstens, dass jemand nicht gleichzeitig etwas wollen und nicht wollen oder — was dasselbe besagt — zwei sich wider-

streitende, bezw. aufhebende Zwecke wollen kann, und zweitens, dass wer den Zweck will, auch die dazu unumgänglich notwendigen Mittel wollen muss.

Diese beiden Sätze besagen im Grunde nichts weiter als was wir mit „Wollen" eigentlich meinen — nämlich das Wollen der Handlung, der Verwirklichung eines Ziels. Sowohl durch das gleichzeitige Wollen eines widersprechenden Zwecks wie durch das Nichtwollen der notwendigen Mittel wird das Wollen in sich aufgehoben, d. h. es kommt zu keinem wirklichen „Wollen".

So kann man auch das logische Grundgesetz, den Satz der Identität und des Widerspruchs als Willensgesetz auffassen. Er bezieht sich zunächst auf den Willen, mit einem bestimmten Denkinhalt (dessen Merkmale a b c, dessen Bezeichnung A sei) zu operieren. Es besagt, dass dieser Wille in sich schliesst, dass dieser bestimmte Denkinhalt konstant festgehalten und von allen andern unterschieden werde. Dieser Wille würde also aufgehoben, wenn ich im Verlauf des Denkens unter A nicht mehr a b c, sondern etwa a b d fasste, oder wenn ich a b c nicht mehr mit A, sondern mit B bezeichnete. Analoges gilt, wenn ich den Satz der Identität auf die Gegenstände des Denkens beziehe. Er besagt alsdann, was der Wille, einen bestimmten Gegenstand im Denken zu meinen, in sich schliesst.

Unsere Erwägungen haben uns so schon über das Gebiet der Ethik hinaus auf das Gebiet der Logik geführt. Aber das Problem des Wollens und damit auch des Wertes erstreckt sich noch weiter: vor allem kommt es auch noch für Religionsphilosophie und Ästhetik in Betracht.

Auch die Darsteller dieser beiden Gebiete haben nicht unterlassen, dazu Stellung zu nehmen. Sie äussern sich nun wesentlich skeptischer über die Erkennbarkeit eines allgemeingültigen Wertmassstabes wie Bauch.

Troeltsch sieht in der Religion ein Gesetz der Gestaltung, das aus dem Wesen des Bewusstseins hervorgeht und dessen Erkenntniswert oder Wahrheitsgehalt lediglich durch Zurückführung auf ein solches Gesetz des Bewusstseins sichergestellt werden kann. Er macht nun aber das bedeutsame Zugeständnis, es gebe hier keine weitere erkenntnistheoretische Sicherung als den „Glauben" an die Normalität und die sinnvolle Organisation unseres Bewusstseins, das uns nicht zum Opfer einer Prellerei werden lasse, aber dieser Glaube selbst sei vielleicht nur „ein Reflex der Religion".

Am schärfsten geht Groos der Voraussetzung, ein allgemeingültiger Wertmassstab sei erkennbar, zu Leibe. Er gelangt dabei zu dem m. E. richtigen Ergebnis, dass „der kritische Philosoph, falls er wirklich kritisch ist, nicht erkennend über ein letztes „Wenn" hinauskommt".[1])

Wir waren davon ausgegangen, dass die Wissenschaften, welche die vorhandene Wirklichkeit erkennen wollen — es sind die Natur- und Geisteswissenschaften und die Metaphysik, welche beide Gruppen zu einer

[1]) Ich verweise auch auf die näheren Ausführungen über diese Frage bei Külpe, a. a. O. S. 49, 84, 96 . . 228 ff. und in meinem Buche über „Kants Ethik" (Leipzig 1904) S. 217 f.

in sich übereinstimmenden Welterkenntnis zusammenschliessen sucht —, dass also diese Realwissenschaften, die sich einer Thatsächlichkeit gegenüber empirisch forschend verhalten, keinen Bescheid zu geben wissen über den Wert dieses Thatsächlichen, und dass sie uns darum auch keine Norm an die Hand geben, wie wir uns in unserem Wollen und Handeln dazu stellen sollen. So ergab sich das Bedürfnis nach einer allgemeinen Werttheorie. Aber die Voraussetzung, dass diese einen allgemeingültigen Wertmassstab auf dem Wege der Erkenntnis feststellen könne, hat sich nicht bewährt. Zwar können an die einzelnen theoretischen Disziplinen mit Rücksicht auf das Orientierungsbedürfnis der wertschätzenden und wollenden Menschen kritische bezw. normative Disziplinen angeschlossen werden, welche die theoretischen Einsichten entsprechend umformen, aber alle „Normen", die sie aufstellen, werden hypothetisch bleiben: sie lassen sich theoretisch nur begründen, wenn gewisse grundlegende Werturteile als gültig zugestanden sind.

Für solche grundlegenden Wertschätzungen aber muss sich der Einzelne in praktischer Stellungnahme selbst entscheiden. Damit aber geht er auch hinaus über das rein erkennende Verhalten, er bethätigt sich praktisch. Und dies thut er auch, wenn er die Werte, für die er sich entschieden, als die absolut geltenden anerkennt und ihre Anerkennung auch von anderen fordert. Alles „Absolute" wird nicht durch theoretische Erkenntnis erreicht, sondern es wird zu erfassen gesucht in einem praktischen Glauben, das im Wollen gründet.

Redaktionelle Anmerkung. Soweit sie innerhalb der Grenzen des philosophischen Kritizismus liegt und diesen angeht, behalte ich mir vor, auf die Kritik des vorstehenden Referates bei späterer Gelegenheit zwecks Auseinandersetzung in einigen prinzipiellen Fragen zurückzukommen. Bauch.

Eine französische Huldigung an Kant.

Von W. Reinecke.

I.

Zur hundertsten Wiederkehr des Todestages Kants hat auch die „Revue de métaphysique et de morale“ ein würdiges Festheft erscheinen lassen. Dasselbe enthält eine Anzahl Aufsätze über Kant und seine Philosophie in übersichtlicher Anordnung und ist mit einem Bilde des Philosophen geschmückt. Unter den Mitarbeitern fehlen auch deutsche Namen nicht, z. B. finden wir hier Riehl, dessen Abhandlung „Helmholtz und Kant“ wir schon aus dem Festheft der „Kantstudien“ kennen.

Die Reihe der Beiträge eröffnen Natorp und Paulsen mit Aufsätzen zum Andenken Kants. Es folgt ein erkenntniskritischer Teil, auf den ich zuerst eingehen werde. Über die praktische Philosophie Kants schreiben A. Fouillée (Kant a-t-il établi l'existence du devoir?), E Boutroux (La morale de Kant et le temps présent), Th. Ruyssen (Kant est-il pessimiste?), über die Kritik der Urteilskraft V. Delbos (Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la faculté de juger). Neben Riehls vergleichender Darstellung finden wir eine Untersuchung „Kant et Swedenborg“ von H. Delacoix und zum Schluss „La critique des catégories kantiennes chez Charles Renouvier“ von D. Parodi.

Wenden wir uns zu dem erkenntnistheoretischen Teil! Hierher gehören zunächst drei Aufsätze, welche insbesondere die Philosophie der Mathematik zum Gegenstande haben, welche zugleich allerdings wegen der Bedeutung der mathematischen Wissenschaft für Kants Kritik manches Problem mit den anderen erkenntnistheoretischen Aufsätzen gemeinsam haben.

Ich beginne mit C. Cantoni „L'apriorité de l'espace“.

In diesem Aufsatze wird Kants Lehre von der Apriorität des Raumes betreffs ihrer psychologischen Grundlagen geprüft. Das Urteil lautet recht günstig für Kant. C. unterscheidet drei Hauptsätze der Lehre: 1. Der Raum ist a priori, 2. er ist formal, 3. er ist subjektiv, und nur bei dem dritten hält er eine grössere Berichtigung für nötig. Dass Kant eigentlich eine Kritik der Erkenntnis schreiben wollte und beflissen war, sich von jeder psychologischen Theorie fern zu halten, wird ihm zugegeben. Ja, sagt C., er hätte damals nicht ahnen können, dass sich die Psychologie überhaupt zur Wissenschaft ausgestalten werde. Und doch — ich möchte

sagen, infolge dessen — hat er sie, besonders in den Benennungen, nicht ganz gemieden.

Kant setzt als Bedingung jeder wahren Erkenntnis voraus, dass sie auf allgemeinen und notwendigen Grundlagen beruhe. Sie muss also auf die Dinge anwendbar sein, denn allgemein und notwendig ist gleichbedeutend mit dinglicher Giltigkeit. Daraus schliesst C., Mathematik sei nur in Verbindung mit der Naturwissenschaft ein Erkenntnissystem im strengen Sinne. Das bezweifle ich; nach meiner Ansicht verhält es sich gerade umgekehrt: die Physik verdankt ihre Strenge zum grossen Teile der mathematischen Form. Zur dinglichen Giltigkeit gehört nicht die Existenz dieser Dinge; alle geometrischen Gebilde sind daher mindestens ebensogut wie Objekte der Physik als mögliche Gegenstände der Erfahrung auch Gegenstände der Erkenntnis im strengen Sinne.

Infolge ihrer allgemeinen Giltigkeit können derartige Erkenntnisse nach Kant nicht aus der Erfahrung entnommen sein, sie sind a priori. C. bemängelt, dass Kant zu seinem Schaden nicht psychologisches und logisches a priori unterschieden habe, wodurch die Beweisführung namentlich im ersten und dritten Punkte gelitten habe. Er giebt folgende Definitionen:

Psychologisch a priori sind die Urteile über Vorstellungen, die wir nicht auf sinnliche Erfahrung stützen; also Ergebnisse der blossen Überlegung, Einfälle, Vorurteile.

Logisch a priori ist dagegen eine Erkenntnis, sobald man ihre Wahrheit unabhängig von Erfahrungsthatsachen beweisen kann, ganz abgesehen von dem psychologischen oder historischen Ursprung.

Psychologisch a posteriori ist eine Erkenntnis, welche durch Erfahrung erworben wurde oder durch Erfahrung zu beweisen ist.

Logisch a posteriori ist eine Erkenntnis, die wir durch Versuch oder Beobachtung beweisen müssen.

Es ist sehr wohl möglich, dass eine Erkenntnis logisch a priori und psychologisch a posteriori oder logisch a posteriori und psychologisch a priori sei.

Auf Grund dieser Unterscheidung sucht C. zu beweisen, dass eine Kritik Kants ohne Rücksicht auf die Psychologie unmöglich sei. Erstens müsse jede Erkenntnislehre mit der Psychologie übereinkommen, zweitens habe Kant thatsächlich, wenn auch unwillkürlich, die Grenze zwischen beiden Gebieten überschritten; er habe nicht nur die logische, sondern auch die psychologische Apriorität des Raumes behauptet.

C. schält aus der Kantischen Lehre folgende psychologischen Annahmen über den Erkenntnisprozess heraus: Sinneseindrücke sind das dem Bewusstsein Gegebene, ein Inhalt ohne Form. Eine Funktion des Geistes bildet dazu den Raum und giebt den Sinneseindrücken Beziehung auf einen Gegenstand. So kommen wir zur Vorstellung von Dingen in einem endlosen Raume. Sinneseindruck und Anschauung sind demnach verschieden, obwohl beide bewusste Auffassungen sind. Jene haben allein ein Subjekt, diese auch ein Objekt.

Mit Hilfe dieser psychologischen Ergebnisse erfolgt die Lösung der Frage nach der Möglichkeit der mathematischen Lehren folgendermassen:

Die Raumanschauung taucht von selbst in uns auf, da unser Geist sie gleichsam aus sich selbst herausspinnt. Wir vermögen uns allerlei Konstruktionen vorzustellen und so das Reich der Geometrie zu schaffen. Da nun diese Raumvorstellung sich stets gleich bleibt, wie das Subjekt, das sie bildet, so war es also für Kant nicht schwer, die Apriorität der Mathematik zu beweisen.

Eine zweite Frage ist die nach der Anwendbarkeit der Mathematik, und diese hat Kant nach Cantonis Ansicht nicht gut gelöst. C. giebt der Frage folgende Form: Wie ist eine Vereinigung des subjektiven Raumes mit den gegebenen Empfindungen zur anschaulichen Wirklichkeit möglich? Kant habe zwar die praestabilierte Harmonie vermieden, indem er die räumliche Form der Erscheinung durch das Subjekt beschreiben lässt, aber die räumlichen Bestimmungen der Körper seien von der blossen Grenzbeschreibung verschieden. Alles deute darauf hin, dass sie uns gegeben sind. Andererseits sei es unbegreiflich, dass eine Empfindungsreihe in räumliche Formen eingehe, wenn das Räumliche nicht ihr Wesen ist.

Im Anschluss an die Definition psychologischer Begriffe, welche wir im Anfange der transscendentalen Logik finden, sucht C. das Verhältnis zwischen der Empfindung und dem Gegenstande der Erkenntnis näher festzustellen. Nach Kant ist die Empfindung eine Modifikation des Subjekts. Die Verdinglichung ist Sache des Verstandes und seiner Kategorieen. Da also Raum und Empfindung beide subjektiv sind, scheint eine Verknüpfung beider leicht. Und doch geht es nicht. Form und Inhalt haben nach Kant ganz verschiedenen Charakter. Jener Weg ist der Fichtes, aber nicht der Kants.

Es ist etwas Eigenartiges, meint C., diese Empfindungen nach Kant: Rein subjektiv, ohne Form und Gegenstand. Und dennoch haben sie einen Inhalt, das Material für die Anschauungen. Woher stammt derselbe? Weder aus dem Subjekte, antwortet C., da es ihm passiv gegenübersteht, noch aus den Erscheinungen, denn das gäbe einen Zirkel, noch endlich aus den Dingen an sich, denn von diesen wissen wir nichts. Kant mag sich durch die Erklärung helfen, dass sie die Wirkung der Dinge an sich auf unsere Sinne sind, dass dieser letzte Grund unserer Erkenntnis unerforschlich ist, — seine psychologischen Lehren sind doch recht unsicher und für diese Erkenntnisprobleme unzureichend.

Um nun den Widerspruch im Begriff der Empfindung zu heben, hält es C. für notwendig, sich auf den Standpunkt der modernen Psychologie zu stellen. Er behauptet gerade im Gegensatz zu Kant, dass alle seelischen Vorgänge von vornherein ein Objekt haben, auf das sie sich in mannigfaltiger Weise beziehen können. Daneben sollen die Empfindungen u. s. w. auch eine Modifikation des Subjekts sein. Empfindung und Anschauung unterscheiden sich nur dem Grade nach, indem man als Anschauungen die Empfindungen des Gesichts und Gehörs bezeichnet. Zum Unterschiede von Gefühlen und Wollungen kann man sagen, dass uns durch Wahrnehmung Gegenstände *gegeben* sind.

Die Raumsinne sind allein Gesicht und Tastsinn. Unsere Dingvorstellungen sind meist optische, in den Gesichtsraum verlegen wir auch den Gegenstand aller andern Empfindungen. So werden sie insgesamt An-

schauungen „au sens vrai et propre de Kant“. Mit Kant müssen wir nach C. auch die Wichtigkeit des Verstandes für die Raumanschauung anerkennen. Die Lehre Kants bezieht sich also auf einen normal entwickelten Menschen, bei dem der Gesichtssinn die wichtigste Stelle einnimmt. Durch Gesicht und Bewegung bildet sich die Idee eines unendlichen Raumes aus. Dieser Raum ist zwar nicht psychologisch a priori, aber logisch a priori. Jedes Objekt, auch die geometrischen Konstruktionen, werden in ihm vorgestellt. Daraus folgt die dingliche Giltigkeit der Geometrie.

Die Raumlehre Kants ist also nach Cantoni durch die neuere Psychologie bestätigt, die Möglichkeit und objektive Giltigkeit der Geometrie erwiesen. Angreifbar bleibt nur die Lehre vom subjektiven Charakter des Raumes.

Dass Kant sich nicht ganz frei von der Psychologie hat halten können, darin hat C. wohl recht. Dennoch scheint er mir die Wichtigkeit der Psychologie für Kants Raumlehre, sowie für die Erkenntniskritik überhaupt überschätzt zu haben. Empfindung, Vorstellung u. s. w. sind gar nicht Begriffe, welche die Psychologie für sich allein in Anspruch nehmen darf, denn sie hat dieselben nicht geschaffen. Ferner bezeichnen die Worte meist zweierlei: Inhalt und Vorgang. Wenn also eine Wissenschaft von einer solchen Einteilung ausgeht, hat sie mit der Psychologie nichts als den Ausgangspunkt gemein, d. i. das subjektive Erleben. Dies ist die Bedingung einer jeden Erkenntnis. Ferner muss mit dem Erleben auch ein Inhalt gegeben sein. Hier trennen sich schon die Wege, denn die Psychologie bleibt bei den Vorgängen des Erlebens stehen, welche ihren Gegenstand bilden. Und wenn sie doch öfter auf den Inhalt sieht, so ist es, um daraus die Vorgänge zu erschliessen, gerade wie die Psychologie selbst oft Vorbedingungen für die richtige Deutung physiologischer Beobachtungen liefert.[1])

Anschauung ist nach Kant durch die Sinne gegeben und bezieht sich stets auf den Gegenstand. Empfindung ist die blosse Wirkung auf das Subjekt. Nehmen wir z. B. eine Farbempfindung, so scheint mir die Lehre Kants zu sagen: Mag diese Farbe als eine ausgedehnte von bestimmter Gestalt empfunden werden oder nicht, das ist ganz gleichgiltig, das zu erforschen ist eine psychologische Aufgabe. Sie bleibt aber ein blosses Erlebnis des Subjekts. Erst dann, wenn ich sie als Zeichen eines Dinges, als Teil jener Einheit, die wir Natur oder Welt nennen, auffasse, erst dann wird sie eine Anschauung. Giebt es doch Empfindungen, bei denen in der That jene dingliche Auffassung fehlt, nicht etwa verworren vorkommt, wie C. behauptet.

Und diese Erlebnisse, sei nochmals hervorgehoben, sind nicht Ergebnisse der Psychologie, sondern unmittelbare Thatsachen, die sie benutzt, deren Mitbenutzung sie deshalb nicht in herrischer Weise anderen Wissenschaften versagen darf.

Gerade die Art, wie C. den Beweis für die Apriorität des Raumes psychologisch führt, scheint mir sehr bedenklich. Er stützt sich auf die

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Die Grundlagen der Geometrie nach Kant“, KSt. VIII.

Beharrlichkeit des Subjekts, um daraus die Beharrlichkeit, die Gleichheit der Raumvorstellung mit sich selbst zu schliessen. Da hier nur das psychologische Ich als Subjekt in Betracht kommt, halte ich die Voraussetzung der Beharrlichkeit nicht für erlaubt.

Wir kommen zu der eigentlich kritischen Frage nach der dinglichen Giltigkeit. Auf dem psychologischen Wege können wir nur Art und Ursprung der räumlichen Vorstellungen untersuchen. Diese möchte ich jedoch recht scharf von dem allumfassenden Weltraume, dem Raumbegriffe, getrennt wissen, welcher den einzelnen räumlich begrenzten Sinneserfahrungen Beziehung auf eine und dieselbe Natur giebt. Wie Newton den relativen und absoluten Raum unterscheidet, so unterscheidet Kant Raumvorstellung und Raumbegriff. Jene enthält immer empirische Bestandteile, z. B. Gesichtsempfindungen, kann aber doch — in der Geometrie — formale Bedeutung haben. Dieser ist als reine Form der Anschauung natürlich nicht wieder Anschauung, sondern unanschaulich, Begriff.

Diese Einteilung zwischen der psychologisch zu erforschenden Raumvorstellung und dem logisch in der Geometrie zu untersuchenden Raumbegriff halte ich zu einer unbefangenen Würdigung Kants für viel wichtiger als C.s Scheidung des logischen und psychologischen a priori. Ich gebe zu, dass die angeführten Gedanken bei Kant nicht immer säuberlich getrennt sind, sie scheinen mir jedoch den Geist seiner Kritik am besten zu treffen.

Jetzt lässt sich die Frage nach der dinglichen Giltigkeit der Geometrie auf erkenntniskritischem Wege lösen, da jener Raumbegriff erst durch die Geometrie definiert wird und zugleich Grundlage der äusseren Natur ist. Cantonis Weg führte gar nicht an diese Frage heran, sondern nur an eine ähnlich klingende, welche thatsächlich nur die psychologische Notwendigkeit betrifft. Ich kann der Psychologie also nur eine nebensächliche Bedeutung für Kants Kritik der Erkenntnis beimessen. Von ihr aus scheint mir nur der dritte Punkt, ob der Raum subjektiv sei, angreifbar. Das bezieht sich aber nur auf die Raumvorstellung, nicht auf den Raumbegriff.

Scharfe und durch tiefere Gründe gerechtfertigte Angriffe kann man dagegen von der modernen Logik aus gegen Kant richten. Eine Prüfung nach dieser Richtung hin unternimmt Couturat in einer grösseren Arbeit „La philosophie des mathématiques de Kant“. Die Bedeutung der Logik hat Kant recht unterschätzt. Da man noch nicht über die klassische Logik hinausgekommen war, so glaubte er, dass sie überhaupt keiner weiteren Entwickelung fähig sei, und legte sie in der alten Form seiner Kritik zu Grunde. Couturat beleuchtet die Irrtümer, die daraus in Menge entsprungen sind.

Die Existenz synthetischer Urteile a priori ist die wichtige Vorbedingung der Kantischen Vernunftkritik. Auf solchen Urteilen beruht nach Kant die allgemeine und notwendige Giltigkeit der Mathematik. Die Methode der anschaulichen Konstruktion der Begriffe unterscheidet sie von der Metaphysik, und nicht nur von der Metaphysik, sondern von der ganzen Philosophie, besonders von der Logik.

Die Logik entwickelt sich nach Kant nur auf analytischen Grundsätzen und enthält nur analytische Urteile. Was sind aber analytische Urteile? Kants Einteilung aller Urteile in analytische und synthetische hat zur Voraussetzung, dass es nur kategorische Urteile giebt. Diese Einteilung ist also nicht allgemein, C. sieht sich genötigt, eine andere Definition für die analytischen Urteile aufzustellen. Die Untersuchung liefert folgendes Ergebnis: Der Unterschied der analytischen und synthetischen Attribute ist ein rein logischer und liegt darin, dass sie einen Teil der Definition ausmachen oder nicht. Auf die Frage nach dem Prinzip der analytischen Urteile ist die Antwort nicht entlegen. Kant bezeichnet das Prinzip des Widerspruchs in der negativen Form: „keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht", als das gesuchte. Aber etwas nicht verneinen bedeutet noch nicht, es bejahen. Nur als Prinzip der negativen analytischen Urteile kann das Prinzip des Widerspruchs gelten. Das Prinzip der bejahenden analytischen Urteile ist dagegen offenbar das der Identität. C. glaubt, dass Kant beide Prinzipien in der Kr. d. r. V. mit einander vermischt habe, desgleichen, wie schon Vaihinger betonte, die analytischen mit den identischen Urteilen. Man kann nicht aus „a ist a" den Satz „a b ist a" ableiten. Darum hat die moderne Logik das Prinzip der Identität erweitert. Die Definition der analytischen Urteile lässt sich nunmehr vervollkommnen. Sie erhält die neue Form: Analytische Urteile sind solche, die allein auf Prinzipien der Logik beruhen, ein analytisches Urteil lässt sich also allein aus den Definitionen und diesen Prinzipien ableiten.

Wir kommen zu den analytischen und synthetischen Definitionen. Sie bilden schon im Jahre 1764 den leitenden Gedanken und unterscheiden die Philosophie von der Mathematik. Während damals die Erzeugung der mathematischen Begriffe eine willkürliche sein sollte, erklärt die Kritik dieselbe durch Konstruktion in der Anschauung. C. knüpft daran einen Haupteinwurf gegen Kants Lehre: Folgt denn aus dem synthetischen Charakter der mathematischen Definitionen, dass auch die mathematischen Urteile synthetisch sind? Eher sollte man das Gegenteil erwarten. Behauptet doch Kant, dass auch die Philosophie synthetische Sätze a priori enthalte, obwohl ihre Definitionen analytisch sind. Eine Definition ist nämlich nie eine Wahrheit oder Quelle von Wahrheiten, sondern allein eine Abkürzung.

Die Vorbereitungen sind nun erledigt und Couturat tritt an die Hauptfrage heran, die man von logischer Seite stellen kann: Sind die logischen Grundlagen und Beweise der Mathematik wirklich synthetisch?

Wir begegnen in Kants Äusserungen Widersprüchen. So erwähnt C. eine Stelle aus der Methodenlehre, in der er wohl mit Recht den richtigen Ausdruck der Meinung Kants sieht. Sie lautet, die Mathematik allein habe apodiktische und zugleich anschauliche Beweise, die logisch-analytischen Deduktionen aus einem Begriffe seien keine Beweise. In der Einleitung der Kritik heisst es dagegen, die mathematischen Erörterungen schreiten nach dem Prinzip des Widerspruchs fort. Schwierigkeit macht auch die Frage, was Kant unter reiner Mathematik verstehe,

C. entscheidet sich dafür, neben der Geometrie nur die Arithmetik nebst Algebra und Analysis hierher zu rechnen.

Zunächst wird untersucht, ob die arithmetischen Sätze synthetisch sind. Kant prüft seine Behauptung nur an dem Beispiel $7 + 5 = 12$. Im Gegensatz zu ihm meint C., dass in der Summe zweier Zahlen schon das Ergebnis mit enthalten sei, dass die Aussage mit Hilfe des Identitätssatzes aus der Definition der Summe und der Zahlen analytisch folge. Die Zahlen sind nämlich in der Weise definiert: $2 = 1 + 1$, $3 = 2 + 1$ u. s. f., die Summe durch das associative Gesetz $a + (b + 1) = (a + b) + 1$. Jede Anschauung ist überflüssig, eine Behauptung, für die man gerade das anführen kann, womit Kant seine Lehre stützen will, die Addition grosser Zahlen. Der Irrtum Kants rührt wieder von einer zu engen Auffassung der Logik her, sagt C. In dem Begriff „12" soll nach Kant nicht enthalten sein, dass er sich aus „7" und „5" zusammensetzen lasse. Umgekehrt sei in der Verbindung von 7 und 5 die 12 nicht enthalten. Wenn man aber statt „Verbindung" „Addition" sagt?

Man darf die Zahlen, wenn sie auch kollektive Begriffe sind, doch nicht mit bestimmten Kollektionen verwechseln. Diesen Fehler macht man, wenn man eine anschauliche Vereinigung zweier Zahlen annimmt. Die Verbindung der Einheiten zweier Zahlen ist von gleicher Natur wie die Verbindung der Einheiten in jeder Zahl für sich. Warum soll also hier der Zusammenhang begrifflich, dort aber anschaulich sein? K. Fischers Erklärung, dass $7 + 5$, das Subject, eine Aufgabe, das Prädikat 12 die Lösung sei, weist C. sehr richtig als psychologistisch zurück und betont scharf und klar den logischen Standpunkt, wonach der Satz eine ewige Wahrheit ist, unabhängig davon, wie wir ihn kennen lernen. Am erstaunlichsten ist es, bemerkt er, dass eine vom Verstand gestellte Aufgabe nur durch Anschauung gelöst werden soll.

Der modernen Logik kann sich die Arithmetik natürlich nicht entziehen. Danach muss man sagen, dass der Begriff $7 + 5$ mit 12 identisch ist. An gewissen Stellen der Kritik nähert sich auch Kant im Widerspruch mit sich selbst dieser Auffassung sehr. Einige mathematische Grundsätze wären analytisch, gesteht er zu, und diese würden, wenn sie auch nach blossen Begriffen gelten, in der Mathematik zugelassen, weil sie in der Anschauung darstellbar seien. Ein Ausspruch, der C. recht willkommen ist. Denn umgekehrt giebt es danach Sätze, welche in der Anschauung dargestellt werden, aber analytisch sind. Und wenn Kant als Beispiel $a + b > a$ anführt, so ist im Vergleich dazu befremdlich, dass $7 + 5 = 12$ ein synthetisches Urteil sein soll.

Für Kants Darlegungen über den synthetischen Charakter arithmetischer Sätze bleibt nur noch der Schematismus. Die Zahl soll als Schema der Grösse die zusammenfassende Vorstellung der allmählichen Addition von einem zu einem bedeuten. Die Zahl sei „Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge". Dass Kant so die Zeit in die Zahlenkenntnis hineinbringt, hält C. für eine Verwechslung mit dem Zählen, welches aber die Idee der Zahl voraussetzt, nicht erzeugt. Auch die entsprechende Erklärung, dass die Geometrie auf

der successiven Synthesis der Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten beruhen soll, enthält nach seiner Meinung eine Vermischung der geometrischen Begriffe mit subjektiven Anschauungsbildern. Es sei ebenso unberechtigt, wenn wir eine Linie ziehen, die Zeitdauer zu beachten, wie wenn wir Gewicht auf das Schreibmaterial legten.

Wie soll das Schema ferner seiner Aufgabe gerecht werden, um z. B. von der Zahl 1000 durch die Einbildungskraft eine Anschauung zu liefern? Es ist nicht ersichtlich, wie das Schema seinen Zweck erfüllen kann, ja es verhilft uns nicht einmal zur Unterscheidung von Arithmetik und Geometrie.

Die Grösse gehört nach Kant zu den Kategorieen. Um dingliche Giltigkeit zu haben, muss sie auf Anschauung anwendbar sein. Das müsste also durch die Zahl als Schema der Grösse vermittelt werden, d. h. durch die diskrete Menge der ganzen Zahlen, so dass auch Grösse etwas Discretes wäre. Kant hat thatsächlich entsprechend definiert, der Grössenbegriff sage aus, wie oft etwas in einem andern enthalten sei. Um zu stetigen Grössen zu kommen, muss der Zahlbegriff selbständig erweitert werden. Der Umstand, dass dies möglich ist, scheint für Kants Lehre zu sprechen — und doch beweist gerade die selbständige Definition der negativen, rationalen und irrationalen Zahlen den analytischen Charakter der Grundlagen der Mathematik. Andererseits stürzt auch die empiristische Theorie zusammen, welche die Zahl nur als Anzahl von Wahrnehmungsgegenständen anerkennt. Denn so kommt man nicht über die ganze Zahl hinaus.

Bedenken wir nun, dass die Grösse unabhängig von den Anschauungsformen ist, welche ihr höchstens ein Schema leihen, so kommen wir nach C. zu dem Schluss, dass die Mathematik nicht auf der Anschauung, sondern auf dem apriorischen Grössenbegriff beruht.

Um das Problem für die Arithmetik zu erschöpfen, behandelt C. noch die Algebra. Deren Stellung scheint Kant Verlegenheiten bereitet zu haben. Er nennt sie die Wissenschaft der blossen Grösse und ihre Methode eine symbolische Konstruktion. C. streitet hier dem Ausdrucke „Konstruktion“ jeden Sinn ab, mit diesem Namen wolle Kant nur die angebliche Anschaulichkeit retten. Ebensogut könnte man behaupten, dass die logischen Beziehungen anschaulich seien, da es eine Algebra der Logik giebt. Dem Glauben aber, dass das Zeichen in der Algebra die Sache ersetze, tritt C. entschieden entgegen. Die Überlegenheit der Algebra über das Denken in Worten beruhe nicht darauf, dass man in ihr nicht mit Gedanken, sondern mit Zeichen operiere, sondern darauf, dass ihre Zeichen klare, wohl definierte Begriffe vorstellen. Kants Lehre dagegen dichte dem Zeichen eine geheimnisvolle Kraft an.

C. hat geschickter Weise die Besprechung der Arithmetik vorangenommen. Hierin war die Kr. d. r. V. unvollkommener und leichter anzugreifen. Die Geometrie ist dafür scheinbar ganz im Sinne Kants auf Anschauung gegründet. Viele Mathematiker, welche die Analysis als apriorisch ansahen, hielten die Geometrie daher für eine empirische oder mindestens für eine Anschauungswissenschaft.

Um zu beweisen, dass die geometrischen Urteile synthetisch sind, führt Kant den Satz an: die Gerade ist die kürzeste Verbindungslinie

zwischen zwei Punkten. Der Grössenbegriff „kürzeste“ führt über den Inhalt des Begriffs Gerade hinaus. Kant glaubt die Kurvenlänge direkt zu sehen, etwa als einen biegsamen Faden, er steht auf dem üblichen empirischen Standpunkt. Erst durch Definition wird aber die Gerade Längenmassstab, dann erst kann man die Länge einer Kurve definieren. Die unendliche Gerade ist noch keine Grösse, nur die begrenzte Strecke. Zur Messung gehört ausserdem die Definition des „grösser“ und „kleiner“ und der Summe zweier Strecken. Jeder Vergleich der Längen ist am Ende nur ein Vergleich gerader Strecken. Ein anderes Beispiel eines synthetischen Urteils giebt Kant in den „Fortschritten der Metaphysik“: Jede von drei Seiten begrenzte Figur hat drei Winkel. Und dabei ist der Begriff eines Winkels im Begriff zweier sich schneidender Geraden enthalten.

Unklar ist nach C.s Darstellung also auch in der Geometrie der Unterschied zwischen analytischem und synthetischem Urteil.

Aus der Darstellung der geometrischen Urteile werden wir die Ansicht C.s über den geometrischen Beweis erraten: Nicht die Anschauung, sondern der Begriff ist das im Beweise Wirksame. Ja noch mehr: Ein geometrischer Beweis gilt nur dann, wenn er sich nicht auf Anschauung stützt, denn man darf nicht scheinbare Eigenschaften einer Figur benutzen. „Konstruieren“ ist eine aus der praktischen Ausführung entliehene Redensart. „Verbinde die Punkte A und B“ bedeutet nur: „durch zwei Punkte ist eine Gerade bestimmt“. Ähnlich, wie hier C., hat auch schon Newton die Ausführung von Konstruktionen in die technische Mechanik gewiesen.[1]) Konstruieren heisst also nach C. Erzeugung einer Figur in der empirischen Anschauung so, wie sie durch die gegebenen Stücke schon begrifflich bestimmt ist. Ein geometrischer Beweis muss rein logisch geführt werden können. Anschauung ist kein Bürge für logische Strenge, sie gilt um nichts mehr als Erfahrung.

C. glaubt aus einer Stelle des Schematismus schliessen zu können, dass Kant die Schwierigkeit bemerkt habe. Dort äussert Kant nämlich, dass auch eine empirische Zeichnung den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit ausdrücken könne, weil dabei nur auf die Handlung der Konstruktion gesehen wird. Dennoch besteht nach C. die Schwierigkeit fort. Wenn man nur das allgemeine Schema, von dem die Figur ein Bild ist, untersucht, kann man nicht mehr von einer Anschauung reden, das Schema ist ja nur Konstruktionsregel. Dann unterscheidet es sich garnicht vom Begriff, ist also mindestens unnütz. Noch viel klarer tritt der Verzicht auf die Anschauung bei der analytischen und projektiven Geometrie hervor. Als letzte Stütze des Kantischen Lehrgebäudes bleibt das Symmetrieproblem. Die neuere Geometrie lehrt uns, dass sich auch die Beziehungen der Anordnung logisch definieren lassen, z. B. fasst D. Hilbert in seinen „Grundlagen der Geometrie“ eine Gruppe von fünf Sätzen als „Axiome der Anordnung“ zusammen. Dadurch ist es möglich auf jeder Geraden zwei Richtungen, an jeder Ebene zwei Seiten zu definieren. Dieser

[1]) Vergl. die Einleitung der „Mathematischen Prinzipien der Naturlehre“.

einzige Unterschied der Anordnung bei symmetrischen Figuren ist also durch den Verstand erkennbar.

Somit ist auch in diesem Falle die Anschauung ausgeschaltet. C. schliesst daraus, dass der Raum das Substrat der Beziehungen der Anordnung sei, dass Leibniz Kant gegenüber Recht habe.

Der logische Aufbau der Geometrie ist durch die Mathematiker schon verwirklicht worden. Die Beweise sind dann also analytisch und führen auf eine Anzahl Forderungen zurück, deren Ursprung und Wert die Logik zu bestimmen hat. Sie sind nicht weiter abzuleiten, was C. mit der Existenz mehrerer Geometrieen begründet. Jede derselben ist ein hypothetisch-deduktives System und logisch den andern gleichwertig. Dies Wertverhältnis hört auf, sobald die Geometrie auf Erfahrung angewandt wird. Denn dann ist nur eine Geometrie zulässig. Welche, das hängt von den Grundforderungen ab. Dadurch kommt ein synthetisches Element in die Wissenschaft, der Bereich der Logik wird überschritten. Erst auf Grund der Anwendung werden die mathematischen Urteile synthetisch; ob a priori oder a posteriori, das ist die letzte Frage, die zu lösen ist.

C. lehnt die rein aprioristische Theorie schon aus dem Grunde ab, weil mindestens die dreifache Ausdehnung des Raumes nicht nach ihr erklärt werden kann, er vermutet, dass die Wahrheit in der Mitte liege, so dass ein Teil der Axiome aus der Anschauung der Objekte, ein anderer aus dem Subjekt stamme, der Raum also nicht einfach Form der Sinnlichkeit sei, sondern Prinzipien des Intellekts mit Elementen der Anschauung zusammenfasse. Die nicht-Euklidische Geometrie habe somit Kants Lehre nicht widerlegt, da Kant nicht die logische Möglichkeit mehrerer Geometrieen bestritten habe, sie sei vielmehr ein Beweis zu ihren Gunsten, dass also die mathematischen Urteile synthetisch sind und auf Anschauung beruhen.

Im Ganzen, meint C., haben die Fortschritte des 19. Jahrhunderts Kants Lehre zu Gunsten Leibniz' untergraben. Hier möchte ich allerdings statt „Kants Lehre“ den bescheideneren Ausdruck „Kants Logik“ setzen. Kant ist nach C. nicht zu sehr Logiker und Mathematiker gewesen, sondern zu wenig, kurz er war nicht ganz Rationalist. Dazu hatte er kein Vertrauen in die Schaffenskraft des menschlichen Geistes, dem er ein zu enges Gebiet einräumte. Couturat vertritt der Philosophie Kants gegenüber den Fortschritt — wenigstens in der Logik — und wird dadurch zum Ankläger Kants. Der folgende Aufsatz von G. Milhaud „La connaissance mathématique et l'idéalisme transscendental“ ist dagegen in versöhnlichem Geiste gehalten. Milhaud ist der Verteidiger gegen die Ankläger Cantoni und Couturat, welcher zwar seinen Schützling nicht ganz zu halten vermag, aber doch die mildernden Umstände mit Wärme hervorzuheben und zu beleuchten weiss.

Milhaud untersucht die Beziehungen des transscendentalen Idealismus Kants zu der Mathematik, wie sie Kant auffasste. Die mathematische Wissenschaft hat ja Kant immer in hervorragendem Masse von seiner ersten Schrift, der Schätzung der lebendigen Kräfte, an bis zu den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ in Anspruch genommen.

Durch ihr beständiges Studium entwickelt sich allmählich in ihm die Ansicht, dass sie durch konkrete Darstellung fortschreite, und daher glaubt M. hierin gleichsam den festen Punkt sehen zu dürfen, der bald in unbewusster Neigung, bald mit klarem Urteil jederzeit von unserem Philosophen festgehalten wird. So betrachtet, besteht die Bedeutung der Schrift vom Jahre 1764 (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze . . .) für die Entwickelung Kants in der Einordnung der Elemente der Mathematik unter die konkreten Objekte, zu deren Klärung keine logische Analyse verhilft. Klarheit und Evidenz sind danach die Begleiter dieser Anschaulichkeit, nicht die Begleiter des abstrakten Gedankens. Im letzten Teile der Kr. d. r. V., der Methodenlehre, findet M. dasselbe Problem; die Methoden der Philosophie und Mathematik zu vergleichen, wieder und nicht nur das Problem, sondern auch dieselbe Lösung, allerdings vertieft und bereichert durch den Ertrag der Kr. d. r. V. Auch von Kants erster Schrift gewinnt M. den Eindruck, als ob Kant hier schon die Mathematik auf das anwenden will, was man klar vorstellen kann, denn die lebendigen Kräfte, das sich intensiv, nicht extensiv Entwickelnde, schliesst er von der Mathematik aus, und derselbe Gedanke findet sich in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" wieder.

M. glaubt den Grund dieser Abneigung gegen bloss logisches, intellektuelles Begreifen in dem Entwickelungsgange Kants sehen zu dürfen. Newtons „mathematische Prinzipien der Naturlehre" nehmen bekanntlich den ersten Platz unter den Werken ein, welche Kant mit Vorliebe studierte. Darin ist weder die analytische Geometrie noch die Trigonometrie zur Anwendung gekommen, sondern alles baut sich auf geometrischer Anschauung auf, Beweise werden an konkreten Figuren geführt, Geschwindigkeit und Beschleunigung nur geometrisch betrachtet, nichts erinnert an die Differentialrechnung. Und dieses Buch konnte daher in den Augen Kants der Beleg für eine Geometrie sein, welche ohne Abstraktion alle Sätze durch Anschauung ableitet. Kant hatte eine gewisse Scheu vor jeder Beeinträchtigung des anschaulichen Vorstellens; hierfür giebt M. als Beispiel einen Satz aus den „mathematischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", die Zusammensetzung zweier Bewegungen betreffend.[1])

Im Gegensatz zu Kant haben die Mathematiker des 19. Jahrhunderts in beharrlicher Arbeit die Anschauung aus ihrer Wissenschaft entfernt und betrachten als das Wertvolle am Beweise die logischen Gedanken. Dazu bemerkt Milhaud treffend: Ein solches Streben könnte Descartes befriedigen, denn er würde hierin die Krönung seiner Methode sehen: Aufschwung zu den reinen Wesenheiten, Beweisführung durch intellektuelles Anschauen; es würde Leibniz behagen, der in der Mathematik die Fortsetzung der Logik sah; auch Locke und Hume würden diesen Nominalismus billigen, der die sinnlichen Eindrücke überwuchert und klare Definitionen und strenge Beweise gestattet. Kant allein würde es als eine Verirrung des menschlichen Geistes verurteilen. Er geht in der mathematischen Wissenschaft von Anfang an mit Newton gegen Leibniz. Nun mag man freilich annehmen, dass neben dem Problem, welches die Mathe-

[1]) Ausgabe von Höfler S. 26.

matik stellte, noch andere Fragen, z. B. die Kausalität, Kant beschäftigt haben; indessen, meint M., wäre er jemals dem Kausalproblem begegnet, wenn er nicht Raum und Geometrie untersuchte? Die Geometrie führte ihn auf die Anschauung a priori, der Kausalsatz war wegen seiner Unanschaulichkeit entschieden schwerer zu untersuchen. Erst nach Erkenntnis der synthetischen und apriorischen Natur der Mathematik wird Kant nun auch ähnliche Schlüsse im Reiche der Begriffe versucht haben.

Die besprochenen drei Abhandlungen machen im Allgemeinen wohl den Eindruck, als sei Kants Philosophie der Mathematik veraltet und überwunden. Dennoch muss man diesem ungünstigen Ergebnis gegenüber nach meiner Meinung beachten, dass Kants Hauptaufgabe dort nur wenig in Frage kam. Dieselbe besteht ja gerade in der von Couturat so nebensächlich erwähnten objektiven Giltigkeit der Mathematik und kann mit der Logik allein nicht abgethan werden. Wie wertvoll daher auch gerade die tiefsinnige, umfassende Arbeit Couturats sein mag, eine rein logische Deutung des „synthetischen Urteils" reicht für sich allein zur vollständigen Kritik Kants natürlich nicht hin, sondern bedarf der Ergänzung durch die erkenntnistheoretische Deutung: synthetisch = objektiv giltig.

Die ganze Erkenntnistheorie Kants findet eine Darstellung durch Hannequin, „les principes de l'entendement pur, de leur fondement et de leur importance dans la Critique de la Raison pure".

Die Kr. d. r. V., sagt H., ist nicht die Wissenschaft von den Objekten, sondern die Wissenschaft von den allgemeinen und notwendigen Bedingungen des Daseins von Objekten. Wo der Geometer oder Physiker seine Anfangsgründe legt, hat die Kritik ihr Werk beendet, die Grenzlinie ist von Kant deutlich genug gezogen worden. Kein Objekt kann bestehen, welches nicht in den Kategorien und in der Beziehung auf das Bewusstsein den Grund seiner Gegenständlichkeit hätte. Die Kategorieen sind selbst nicht Erkenntnis und doch Grundlagen der Erkenntnis, indem wir in ihnen einen Gegenstand überhaupt denken. Sie bethätigen und verkündigen sich durch ihre Handlung, die Synthesis des Anschaulichen im Urteil, und durch ihr Werk, die Erkenntnis; denn den Kategorieen, diesen Formen ohne Inhalt, wird durch die Anschauungen erst die Möglichkeit zur Anwendung gegeben. Die Kategorieen oder reinen Begriffe bilden zusammen den Verstand. Andererseits wird derselbe nach Kant auch als Urteilskraft definiert. Wir müssen daher den „reinen Begriff" und das Urteil als zwei Namen für dieselbe Verstandesfunktion auffassen. Vom reinen Begriff bis zum Erfahrungsurteil ist ein weiter Weg, indem die Urteilskraft an der Anschauung ausgeübt werden muss, zunächst an der reinen und unter der Voraussetzung dieser an der empirischen.

Da die Naturgesetze aber neben den apriorischen auch empirische Elemente enthalten, besteht zwischen ihnen und den reinen Urteilen ein Unterschied, den nur die Wissenschaft, nicht die Kritik überschreiten kann. Auch die Mathematik wird bereits von der Philosophie ausgeschlossen, weil sie trotz ihrer apriorischen Urteile ihre volle Bedeutung erst durch Anwendung auf die Erfahrung erhält. Die Anschauungsform ist in der Mathematik der Raum. Die Zeit steht nach Kant dem „Ich

denke“ viel näher, denn sie giebt der Urteilskraft durch die Operation des Schematismus Gelegenheit zu Urteilen, welche die allgemeinsten Grundlagen der Naturwissenschaft bilden. Kant hat sich viel Mühe gegeben, das Schema vom Bilde zu unterscheiden; jenes enthält die Methode der Konstruktion, z. B. die Methode der Zahlenbildung, dieses giebt den einzelnen Fall, z. B. 5 Punkte als Bild der Zahl 5. Dem Ausdruck „Methode“ zieht H. den anderen „Bewegung des Geistes“ vor, d. i. eine ideale Bewegung, welche der Bewegung zu Kurvenerzeugung in der Geometrie entspricht. Durch diese Vorstellung macht sich auch der Geometer vom Bilde der Kurve frei, während ihm der Raum nur die einzelne Kurve giebt und daher nicht Hilfsmittel des Schematismus sein kann. Wir begegnen also bei H. einer viel höheren Schätzung des Schemas als bei Couturat. Jeder Kategorie entspricht ein transscendentales Schema, und indem die Urteilskraft dabei auf die Mannigfaltigkeit der reinen Zeit geht, entsteht die transscendentale oder produktive Synthesis der Einbildungskraft, von deren Synthesen alle Erfahrung abhängt. Die Allgemeinheit dieser Synthesen ist gleichwertig der der Kategorieen selbst. Durch ihre Beziehung auf die Zeit erleiden sie das Minimum sinnlicher Einschränkung. Die Geschmeidigkeit der Zeit hingegen führt dazu, dass das „Ich denke“ in ihr die allgemeinen Formen der Möglichkeit jeder Natur entwirft, ohne der Natur mehr als die Bedingung der Gesetzmässigkeit aufzuerlegen.

Aus dem Schematismus entspringen die Grundsätze des reinen Verstandes, d. i. ein genauer, klarer Ausdruck der Regeln, ständige Elemente der Erkenntnis, welche mit den Synthesen des Verstandes das Gegebene der Anschauung zusammen begreifen. Die Kategorie wird schematisiert, dann giebt das erhaltene Schema den Grundsatz, so stellt H. den Unterschied von Schema und Grundsatz bei Kant fest. Das Schema ist nämlich noch kein Urteil, denn von der Zeit kann man sich nur durch räumliche Symbole ein Bild machen. Wollen wir also das unaussprechliche Schema erfassen und ihm eine Formel geben, die seiner Bedeutung gerecht wird, müssen wir den Raum betrachten, wo sich die Synthesen in Bild und Begriff verraten. In der Zeichnung einer Kurve, welche dadurch eine messbare Grösse wird, in der Messung offenbart sich das Schema der Grösse. Die beste Formel ist nach H. von Kant in den „Axiomen der Anschauung“ gegeben: Alle Anschauungen sind extensive Grössen. Durch dieses Prinzip werden unsere Anschauungen a priori konstruierbar. Der Mathematiker, sagt H., welcher die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Natur anders zu erklären sucht, als durch die Einheit der Apperception und ihre Kategorieen, etwa durch Erfahrung oder Verabredung, die schliesslich auf Prüfung durch die Erfahrung hinauskommt, vermag in sie nicht die Zuversicht zu setzen, welche die Erkenntnis giebt, dass die allgemeine Unterwürfigkeit der Natur unter die mathematischen Gesetze durch das „Ich denke“ mit Hilfe des Schema verbürgt wird.

Eine ebenso hohe Bewertung erfährt bei H. der Satz: jede Erscheinung hat eine intensive Grösse. Zu den drei Analogieen der Erfahrung bemerkt H., dass sie die Bedingungen der Begreifbarkeit der Natur aufstellen, welche in den Newtonschen Begriffen Masse, Bewegung und Anziehung ausgedrückt sind. H. stimmt Cohen bei, dass Newtons Prinzipien

Kant als Problem vorgeschwebt haben. Er behauptet aber weiter, dass die Analogieen an Genauigkeit oft die wissenschaftlichen Theorien übertreffen. Die Beständigkeit der Substanz z. B. wird durch die Masse, welche nur konstanter Faktor der Bewegung ist, schlecht wiedergegeben, viel besser aber durch die Energie. Diese ist die wahre Substanz (?) In der zweiten Analogie liegt die Nicht-Umkehrbarkeit eines Vorganges. Zwischen der dritten Analogie von der Wechselwirkung der Substanzen und den Gesetzen von der Umformung der Energie findet H. auch Verwandtschaft. Am wertvollsten ist ihm, dass die beiden ersten Analogieen ihren klarsten Ausdruck nicht in Newtons Lehre, sondern in den beiden Hauptsätzen der Thermodynamik finden. Durch die Bezeichnung Grundsätze hat Kant das enge Verhältnis zwischen den einzelnen derselben ausgedrückt und doch gehören sie zugleich zwei verschiedenen Arten menschlicher Erkenntnis an. Es ist ein Irrtum, zu glauben, dass alle Grundsätze aus der Erfahrung stammen, da doch gerade das schrittweise Eindringen der mathematischen Begriffe in das Reich der Natur vom Gegenteile zeugt. Das Hauptproblem liegt nach H. darin: giebt es eine Erfahrung und wieso sind wir berechtigt zu glauben, dass allgemeine, nicht empirische Formeln, wie z. B. die Differentialgleichungen oder die Hypothesen der Mechanik und Physik die sichersten, ja die einzigen Mittel seien, unserem Wissen die Form der Gewissheit zu geben, die wir suchen?

Die Grundsätze geben der Natur nicht im strengen Sinne Gesetze, aber sie geben vor aller Anschauung Regeln, welche sie in ihrer reinen Form ausdrücken. Sie unterscheiden sich von den Grundlagen der Wissenschaft nicht durch grössere Allgemeinheit, sondern besonders durch ihre Unveränderlichkeit, während diese sich notwendig und zwar nicht ohne Einfluss jener entwickeln.

Zum Schlusse bespricht H. die Grundlagen der Mathematik. Es ist der Mathematik eigentümlich, dass man in der Wahl des Anfanges eine gewisse Freiheit hat. Sie deshalb als ein Kunstwerk zu betrachten, das wegen der Willkürlichkeit des Anfanges ungenau ist, bezeichnet H. als Nützlichkeitsdillettantismus, weil dann die Mathematik nur als Näherungsrechnung gut wäre. Eine andere Richtung entsagt der Hoffnung auf absolute Sicherheit und freut sich an der Betrachtung des Geistes über seine Macht und seine unendlichen Hilfsquellen. Ein Schritt weiter, und der Zwiespalt löst sich von selbst. Nehmen wir an, dass der Geist weder in sich noch in anderen Dingen das Modell einer vollkommenen Wissenschaft finden kann, so begreifen wir ihre Selbstgesetzgebung und Entwickelung. Und wenn die Wissenschaft kein blosses Wortspiel ist, enthält die Vernunft die formalen Bedingungen derselben in sich. Auch Kant hat versichert, dass die Wissenschaft sich fortgesetzt ohne Ende vervollkommnen müsse; sie hat zwar Schranken, insofern sie nur auf Erscheinungen geht, aber innerhalb dieses Gebietes keine Grenzen. —

Die Bedeutung der Einbildungskraft untersucht Basch in „l'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance". Er zieht wegen der analytischen Darstellung die transscendentale Deduktion der ersten Auflage der Kr. d. r. V. vor. Der anfänglichen Auffassung der Synthesis als

Funktion des Verstandes setzt Kant später eine andere entgegen, welche die Synthesis zur Wirkung der Einbildungskraft macht und dem Verstande nur die Rückführung auf Begriffe lässt. So wird die Einbildungskraft eine dritte wichtige Quelle der Erkenntnis.

Zum Studium ihres Anteils teilt Basch ihre Thätigkeit in die reproduktive und produktive. Zur reproduktiven zählt Gedächtnis, Association und Phantasie, vor deren Gebilden jedoch die synthetische Thätigkeit nicht aufhört, die sie vielmehr erst möglich macht. Die sinnlichen, getrennten Anschauungen werden nach Kant im Bewusstsein durch dreifache Synthesis verbunden. Zur Erläuterung giebt B. folgende Betrachtung: Eine Wahrnehmung setze sich aus den Elementen a, b, c, d zusammen. Dann muss zur Bildung der Wahrnehmung die Reihe a + b + c + d durchlaufen werden. Dies bewirkt die Synthesis der Apprehension. Ferner ist es nötig, dass ich a + b + c in der Vorstellung behalte, wenn ich zu d komme. Dies ist die Synthesis der Reproduktion in der Einbildungskraft. Einbildung ist also nicht nur Wiederholung eines Wahrgenommenen, sondern zur Wahrnehmung selbst nötig. Ebenso ist es bei einer Gesamtheit von Wahrnehmungen.

Diese Synthesis ist nach B. unbewusst; jetzt bemächtigt sich der Verstand der Sache, um die Notwendigkeit der Kombination zu prüfen, bezw. zu begreifen. Aus dem „dieser Mensch“ wird der Begriff „Mensch“. Von den verschiedenen wahrgenommenen Menschen hält die Einbildungskraft die wesentlichen Züge in einem „image générale“ zurück, welches als Associationszentrum der einzelnen Bilder gilt. Der Verstand prüft, ob die Association nach einer notwendigen Regel gebildet ist und folglich immer reproduziert werden kann. Durch die Vorstellung dieser allgemeinen Regel wird das Bild zum Schema, welches nicht mehr unter die reproduktive Einbildungskraft gehört.

Ohne die Synthesis der Rekognition im Begriffe wären jedoch die anderen beiden Synthesen wertlos. Die Elemente des Bildes als identisch wiederzuerkennen und eine Regel für die Reproduktion ist zur Erkenntnis notwendig. Beide Bedingungen beruhen selbst auf der transscendentalen Apperception. Wird aber dieser oberste Grundsatz unserer Erkenntnis nicht wieder der Einbildungskraft bedürfen?

Diese Frage leitet zur produktiven Einbildungskraft über. In ihrem Bereich ist auch der Inhalt a priori. Jeder der drei empirischen Synthesen entspricht eine apriorische. In Raum und Zeit giebt es eine Reihe apriorischer Beziehungen, die wir nur zu konstruieren brauchen. Die empirische Synthesis ist ohne die apriorische unmöglich, die reproduktive Einbildungskraft bedarf der produktiven, welche gleichsam Schemen schafft. B. erweitert damit den Ausdruck „Schema“ über die Synthesen der Zeit hinaus. Auch die transscendentale Apperception schliesst als synthetische Einheit eine Synthesis der produktiven Einbildungskraft ein. Deren Wesen zu erforschen, hält B. für das vornehmste Problem Kants. Er zeigt, dass Kant selbst (nach einem Briefe an Beck) sich nicht an die Lösung gewagt habe.

Damit ein Bewusstsein von der Identität unserer selbst möglich sei, müssen die Vorstellungen Beziehung auf ein empirisches Bewusstsein

haben. Die verschiedenen empirischen Bewusstseinszustände müssen in einem einzigen Bewusstsein in Zusammenhang stehen. In diesem Akte des Verbindens besteht die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft. Also ist deren transscendentale Einheit die reine Form aller möglichen Erkenntnis, Bedingung aller Objektivität. Ohne sie ist auch die transscendentale Apperception unbegreiflich. Somit hat sie die doppelte Aufgabe, Führer und Dolmetscher des Verstandes zu sein. Wie die Übereinstimmung von Natur und Verstand geschieht, zeigt uns ein drittes vermittelndes Gebiet, welches auch der produktiven Einbildungskraft zugehört, die freie Konstruktion in Raum und Zeit. Wenn dann der Verstand den Weg verfolgt, den die Einbildungskraft unbewusst einschlug, dann entsteht aus der Einheit der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft die Einheit der transscendentalen Apperception, und ihre Bildungsgesetze werden als Kategorieen erkannt.

Nach B.s Darstellung ist also die Einbildungskraft in Kants Kritik von grosser Bedeutung. „Einbildungskraft ist unbewusster Verstand und Verstand ihrer selbst bewusst gewordene Einbildungskraft". Die völlige Harmonie beider ist die notwendige Folge der Kantischen Theorie. Ihre Synthesen, die intellektuellen und figürlichen, gehen nebeneinander her. Im Grunde ist die Einbildungskraft das Ebenbild des Verstandes: die synthetische Spontaneität ist als unbewusste — Einbildungskraft, als bewusste — Verstand.

Einen Beitrag zur Psychologie der Lehre Kants liefert die kurze Abhandlung Euckens „L'âme telle que Kant l'a dépeinte". Es ist zweifellos, dass gerade der transscendentale Idealismus einen grossen Einfluss auf die Psychologie ausüben musste. Durch die energische Betonung der Selbstthätigkeit der Seele, die Stärkung der unsinnlichen Elemente gegen die sinnlichen. Durch die Anerkennung einer über der empirischen Welt stehenden Vernunft wird die psychische Abstammung der Ideen geklärt und die Willens- und Vernunftfreiheit aus dem psychischen Mechanismus gerettet. Bei Kant herrscht also Dualismus. Daran schliesst sich aber eine grossartige Synthese der Erfahrung und der Moral. Die Idee des Ganzen ist bestimmend. Die Seele besitzt eine geistige Struktur und erlangt Überlegenheit über die Natur, welche auf rein physikalische Erhaltung der Energie beschränkt ist. Von Kant können wir lernen, dass der Bereich der Psychologie über die empirische Psychologie hinausgeht. Denn die Wirklichkeit ist nichts Fertiges, sondern Hauptproblem. In der Entdeckung neuer Kräfte und Formen der Realität, in der Ausbreitung des Reiches des Geistes erweist sich die Tiefe des Denkers und so auch die unvergleichliche Grösse Kants.

Die vorletzte Abhandlung des erkenntnistheoretischen Teiles ist von B. Erdmann: „La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme".

B. Erdmann unterscheidet drei Arten des Rationalismus: 1. Rationalismus im weitesten Sinne macht Verstand und Vernunft allein zum Richter über Wissen und Glauben; 2. Rationalismus im erweiterten Sinne oder metaphysischer Rationalismus ist die Lehre, dass wir durch Verstand und Vernunft das Sein an sich erkennen könnten. Hierher gehört auch

der Nominalismus von Hobbes und Locke; 3. Rationalismus im engen Sinne behauptet, dass eingeborene Ideen die Grundlage der Erkenntnis sind.

Die Wurzeln der Philosophie Kants liegen in Leibniz, im Rationalismus im engeren Sinne. Als er 1769 Raum und Zeit als Formen der sinnlichen Anschauung erkannte, erweiterte er den Rationalismus im engeren Sinne zum Apriorismus der Vernunft und Sinnlichkeit.

Erdmann wählt zur Betrachtung der Kantischen Lehre den kritischen Standpunkt. In der transscendentalen Deduktion erhält die Aufgabe der Kritik die Form: Wie können sich Begriffe a priori auf Objekte beziehen? E. erklärt, wie der Zwiespalt zwischen Spontaneität und Receptivität auf diese Frage führen musste und giebt dann eine Charakteristik der Dinge an sich. Sie sind Noumena im negativen Sinne. Die Kategorie ist nur eine Bezeichnungsweise für den Dingbegriff. „Das Ding an sich ist also die Gattung der Verstandesbestimmungen, deren jede Kategorie eine Art darstellt." E. hebt hervor, dass wir uns durch den transscendentalen Begriff der Erscheinungen das Recht bewahren, diese selben Dinge als Dinge an sich denken, wenn auch nicht erkennen zu können. Denn das Wort Erscheinung verrät schon eine Beziehung auf etwas, dessen unmittelbare Vorstellung eine sinnliche ist, die jedoch auch an sich etwas sein muss. „Die Dinge überhaupt sind also die Dinge an sich der transscendentalen Ästhetik." Deshalb charakterisiert Kant das Ergebnis der Ästhetik als einen transscendentalen Idealismus. Mit seiner Hilfe löst Kant die Widersprüche der rationalen Kosmologie, z. B. der dritten Antinomie, den Widerstreit von Naturgesetz und Freiheit. Neben der sensiblen Seite der Kausalität, welche für die Erscheinungen gilt, giebt es eine intelligible, von der nur die Wirkung in der Erscheinung getroffen wird, so dass jedes Subjekt einen empirischen und einen intelligiblen Charakter hat. Dieser letztere kann nur gemäss dem empirischen Charakter gedacht werden. Durch ihn wirken die Dinge an sich auf unsere Sinne, ohne aber die empirische Kausalität zu stören.

Hier findet E. Anknüpfungen an die frühere Philosophie. Wenn man von der sinnlichen Anschauung absieht und ein bestimmtes Objekt gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der untergeordneten Bedingungen, eine mit der andern, gegeben, wobei die Reihe nur als zeitlose Gesamtheit anzusehen ist. Das Bedingte ist nämlich nur durch die absolute Totalität seiner Bedingungen gegeben. Transscendentale Freiheit ist also die bis zum Unbedingten erweiterte Kategorie der Kausalität. Ähnlich ist es bei den andern kosmologischen Ideen. Kant fordert also nicht nur eine Mehrheit von Dingen an sich, sondern es ist ihm klar, dass wir sie durch den Verstand denken können, wie sie an sich sind. E. nennt dies Postulat das spezifisch metaphysische: Die Welt der Noumena soll im Denken zu erfassen sein, — eine andere Wendung des „quod clare et distincte percipi potest, est".

Was Kant aber vom Rationalismus im engeren Sinne trennt, ist die Umformung in den Apriorismus. Ferner löst Kant in der Deduktion der Kategorieen ein neues Problem: Das Denken eines Dinges ist noch keine Erkenntnis. So führt er seine endgiltige Trennung vom Rationalismus

herbei. An der sinnlichen Mannigfaltigkeit üben die Kategorieen ihre synthetische Wirksamkeit, so dass in diesem Sinne der Verstand der Urheber der Naturgesetze wird.

Je mehr sich in der Deduktion Kants Lehre von dem metaphysischen Rationalismus entfernt, um so mehr nähert sie sich dem Empirismus Humes. Kant weicht von Hume besonders darin ab, dass er den Verstand als Spontaneität auffasst. Mit der Begrenzung aber, welche Hume unserer Erkenntnis geben wollte, also mit dem sogenannten Humeschen Skeptizismus ist Kant nach dem Ergebnis seiner Kritik der Metaphysik völlig einverstanden.

Kants System ist also, wie E. zeigt, teils dem Rationalismus, teils dem Empirismus verwandt, es ist aber nicht eine Synthese zu einem Idealismus, sondern eine kritische Synthese, gegen die Metaphysik der Natur gerichtet.

Der wichtigste Beweis dafür liegt in dem Versuch, die Verbindung des ethischen Rationalismus mit der Kritik genauer zu bestimmen. Derselbe Widerspruch nämlich wie in der dritten Antinomie erhebt sich im Gebiete der praktischen Vernunft. In der Sinnenwelt sind die Handlungen jedes vernünftigen Wesens durch andere Erscheinungen mitbestimmt. Andererseits gehört dasselbe Wesen zur Vernunftwelt, der Welt der Dinge an sich, dem Grunde der Sinnenwelt und ihrer Gesetze. Dies ist die eigentliche praktische Antinomie. Ihre Lösung erfolgt ebenso wie die der kosmologischen Antinomie. Kausalität durch Freiheit im Sinne der praktischen Vernunft ist wohl eine Kausalität nach unveränderlichen Gesetzen, doch nicht nach Naturgesetzen. Ebenso wie bei den vernünftigen Wesen, entspricht bei den Dingen der natürlichen eine intelligible Kausalität, eine Verbindung von Ursache und Wirken, wie sie in der blossen Kategorie in Beziehung auf die Dinge an sich gedacht wird.

Zum Schlusse spricht Erdmann über die grosse Ausbreitung und tiefe Wirkamkeit der Kantischen Lehre. Er sieht ihre Kraft in der Originalität und Gründlichkeit, ferner in dem systematischen Zusammenhang des Kritizismus. Von einem allgemeineren Standpunkte aus, sagt er, „können wir versichern, dass mit Hume und besonders mit Kant eine Periode philosophischen Denkens beginnt, welche eine wichtigere Stufe philosophischer Entwickelung bildet, als das theologische Denken der christlichen Völker oder später der Araber, der Juden und Scholastiker oder als der Einfluss der neuen mechanischen Naturauffassung".

Die letzte Abhandlung des erkenntnistheoretischen Teiles ist von H. Blunt und trägt den Titel „la réfutation kantienne de l'idéalisme". Sie sei nur in Kürze erwähnt. Kant hat sich nach B. nur gegen den empirischen Idealismus, insbesondere gegen Descartes gewendet. Denn auch Berkeleys Auffassung ist nur potenzierter Kartesianismus. An beiden, an Descartes und an Berkeley, hat Kant eine befriedigende Kritik in seiner „Widerlegung des Idealismus" geübt. Nach Kant hätte aus dem Wechsel der Erscheinungen eine unveränderliche Substanz abgeleitet werden müssen, nicht aber das denkende Ich. Dieses ist wieder eine Sache für sich. Trotz solcher Anerkennung Kants fühlt B. sich veranlasst, die un-

klare Form der Widerlegung des Idealismus bei Kant zu tadeln. Die beiden Auflagen der Kritik weichen offenbar von einander ab und legen daher sachliche Einwendungen nahe. Kants Beweis für die Existenz der Materie entspricht nach B. nicht einem völligen Idealismus, sondern macht einen hypothetischen Realismus gleich annehmbar.

II.

Nach dem Berichte über die Aufsätze, welche sich besonders mit Kants Erkenntnistheorie beschäftigen, sollen nun auch die andern Aufsätze besprochen werden.

Den Anfang des Buches bildet „A la mémoire de Kant" von Natorp. Hier wird Kant als derjenige gefeiert, welcher den Deutschen den Ruhm des Volkes der Denker miterworben hat, der aber auch — Staats- und Weltbürger zugleich — der ganzen Menschheit eine höhere geistige Stellung gab, indem er durch seine Philosophie eine neue Art des Philosophierens schuf: eine neue Art, die Aufgaben der Erkenntnistheorie zu erfassen. In diesem Sinne muss es zu jeder Zeit eine Kantische Philosophie geben, der kritische Idealismus ist von Kant der Philosophie für immer erworben. Die inhaltlichen Sätze sind zwar sowohl in der theoretischen wie in der praktischen Wissenschaft entwickelungsfähig, — so kommt hier also der Evolutionismus zum Ausdruck — aber die von Kant aufgewiesenen formalen Bedingungen sind allgemeingiltig, stehen über der Entwickelung.

Kant vertritt gegen Nietzsche die vernünftige Ordnung. Er vollendet die von Luther begonnene Humanisation der Religion, während die Lehre vom Übermenschen uns wieder zum Autoritätsglauben herabdrücken muss. Wenn ferner auch der wissenschaftliche Sozialismus historisch von Hegel ausgegangen ist, so stammen doch seine wesentlichen Grundlagen nicht von diesem, sondern indirekt von Kant. „Die einfache Erkenntnis, dass Kants regulative Prinzipien der gesunde theoretische Boden des Evolutionismus sind, genügt, um die Frage nach den philosophischen Grundlagen des Sozialismus in die kritische Philosophie zu versetzen."

Die Philosophie Kants ist nicht nur in vollem Sinne eine Philosophie der Kultur, sondern auch zugleich eine Pädagogik, eine Philosophie von der Bildung des menschlichen Geistes. Mit der Philosophie seit Kant vereinigt sich auch die moderne Kunst in dem Streben nach einem tieferen Bewusstsein der Kultur und wird in ihren höchsten Schöpfungen selbst eine Art Philosophie.

Der zweite Artikel des Buches, Paulsens Vorrede zur 4. Auflage seines „Kant", ist dem Leser der Kantstudien in unserem Festhefte zum Gedächtnis Kants geboten. Daher kann ich mich dem Abschnitte zuwenden, welcher Abhandlungen über Kants Ethik bringt.

A. Fouillée beschäftigt sich mit dem Thema „Kant a-t-il établi l'existence du devoir", um den Grund der Kantischen Moralphilosophie zu prüfen.

Nach Kant ist das moralische Gesetz autonom; es behauptet, sagt F., eine völlig freie Kausalität der Vernunft. Daraus, dass diese Kausalität nicht empirisch ist, folgert F. die Unmöglichkeit, sie zu erkennen. „Voilà le moralisme posé en toute sa pureté.“ Ein solcher Moralismus ist der allgemein menschlichen Anschauung gerade entgegengesetzt: Nach jener Auffassung bestimmt das Gesetz, was gut ist; hier aber das Gute das Gesetz. Wer die Geschichte der Religionen und Philosophieen kennt, der muss einen getreuen Ausdruck des menschlichen Gewissens bei Kant vermissen. Dass sich bei der Ableitung der Pflicht aus dem Begriffe des Guten, „tel que l'humanité le conçoit d'ordinaire“, unlösliche Schwierigkeiten erheben könnten, verneint F. — Wer z. B. den Tod für das Vaterland stirbt, sagt er, könnte Gründe für seine That angeben. Plan und That sind den Gesetzen der Kausalität unterworfen, „comme ils sont conformes à la finalité dans les limites de l'agent. Nous avon donc là une action parfaitement coordonnée aux lois de la nature“. Kant wird Nachbar von Nietzsche und Stirner.

So sagt uns F. mit Lebhaftigkeit und Eifer seine Meinung. Offenbar zieht er eine biologisch-psychologische Methode der kritischen vor. Psychologisch klingt auch seine Frage: „Haben wir wirklich das Bewusstsein freier Thätigkeit, bei der die Vernunft der empirischen Kausalität nicht unterworfen ist?“ Hat nicht gerade Kant eine übersinnliche Anschauung abgelehnt? So kommt er auf sein Hauptproblem, die Kausalität der Noumena:

1. Kann die theoretische Vernunft mittels der Kategorieen ein reines Gesetz der intelligiblen Kausalität begreifen?

2. Kann die praktische Vernunft die objektive Realität dieses Begriffes behaupten?

Kant hat nun selbst gesagt, die Kausalität sei nicht ohne Rücksicht auf die Sinne zu definieren und nur auf die Sinnenwelt anwendbar. Eine intelligible Kausalität wäre also nicht erkennbar, höchstens denkbar. Indessen, meint F., verwenden wir dann in Wirklichkeit nur Übertragungen und Abstraktionen aus dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmungen, so dass wir nicht wissen, wie wir die intelligible Kausalität definieren sollen, warum wir nicht statt von Kausalität lieber von Substanz u. s. w. sprechen. Ausser der Sinnenwelt sind die Dinge unbestimmt; nur auf diese „Dinge überhaupt“ geht in diesem Falle die Kategorie, weder Freiheit und Pflicht noch ihr Gegenteil lässt sich daraus bestimmen. Bestimmte Objekte sind nur durch Entlehnung aus dem erfahrungsmässigen Vorstellungskreise begreiflich zu machen. Wären sie absolut „rein“, so wären sie nichts. „Intelligence, raison, volonté sont des manières d'être que nous ne connaissons pas que par la conscience de nous-mêmes.“ Auch wenn Kant der Reinheit wegen das „Glück“ als Leitstern ausschliesst, bleiben doch in den Begriffen Gesetz, Moral, Wille, Mensch u. s. w. empirische Bestandteile. Darum ist der kategorische Imperativ eine „pseudo-idée, inconcevable et indéterminable“, er ist ein leerer Begriff, wenn er „rein“ ist, oder ein Erfahrungsbegriff, wenn er nicht leer ist. Aber selbst angenommen, es wäre ein formales Moralgesetz begreifbar, könnten wir nicht

über einen problematischen Begriff desselben hinauskommen. Denn 1. ist es unmöglich, von einem Gesetz Bewusstsein zu haben, welches dem Bewusstsein im Wesen nicht angehört, 2. fällt die Behauptung der Existenz eines Gesetzes unter die Kategorie der Realität und folglich ist ein übersinnliches Gesetz nicht erkennbar. Darüber vermag auch eine Unterscheidung in praktische und theoretische Betrachtungsweise nicht hinweg zu helfen, das Wissen lässt sich nicht zu Gunsten des Glaubens aufheben, sondern muss ihn irgendwie stützen. Ausserdem hat Kant die Pflicht nicht als Gegenstand des Glaubens, sondern der Erkenntnis behandelt.

Diese Schwierigkeit will Kant nach F.s Meinung dadurch heben, dass er im Praktischen den Wert nicht auf das Haben, sondern auf das Schaffen von Objekten durch die Idee legt, d. h. Ideenkräfte einführt, woraus nach F. aber folgen würde, dass dann die Idee für sich ein denkbares Objekt enthalten müsse; insofern sei sie der theoretischen Kritik unterworfen und gerade mit der Einschränkung der Kategorieen auf Erfahrung in Widerspruch. Die Idee kann nur praktisch werden, wenn sie theoretisch ist, d. h. nach F. wenn sie positiv erkennbar ist. Wenn das Gesetz nicht objektive Realität besitzt, vermag es auch nicht objektiv reale Bestimmungen zu geben. In der noumenalen Welt verflüchtigen sich aus dem Bereich des Wissens entlehnte Begriffe zu leeren Worten. Kants Darstellung kommt nach F. einfach darauf hinaus: „Déterminer pour la pratique ce qui, théoriquement et par la définition, est indéterminable."

Eins aber hat Kant ins volle Licht gesetzt: Ein Gut, welches ich nicht in dem Sinne auffasse, dass es ein Gut aller sein soll, ist sicherlich nicht „le bien universel". Die Betrachtung der allgemeinen Form ohne ein thatsächliches Gut und die eines wirklichen Guts ohne allgemeine Form sind nur in abstracto möglich. Daher glaubt F. die Frage allein durch eine Synthese lösen zu können. Er will die Vernunftformen Kants durch Erfahrung „la plus radicale et la plus totale" ersetzen und über das Selbstbewusstsein Kants das Bewusstsein „comme expérience la plus profonde du réel" emporheben.

Eine ganz andere Ansicht über die Moralphilosophie Kants vertritt E. Boutroux in der Abhandlung „La morale de Kant et le temps présent". Besonders das Verhältnis der beiden Vernunftkritiken schätzt er mit anderem Auge ein. Indem die Kr. d. r. V. der Vernunft den Weg zum Übersinnlichen abschloss, hat sie doch zugleich die Macht der Vernunft als von der Wissenschaft vorausgesetzte Thätigkeit nachgewiesen. Und noch mehr: sie hat gezeigt, wie der unendliche Fortschritt der Wissenschaft der Idee des Unbedingten gerecht zu werden sucht. Warum soll also die Vernunft, sagt B., da sie zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen steht, nicht eine Moral begründen können?

Gegen den Vorwurf des Formalismus, der Kant oft gemacht wird, bemerkt B., dass das Moralgesetz sich bei Kant allein auf den Beweggrund des Willens beziehe. Aus diesem Grunde allein hat Kant ein rein formales Gesetz gesucht. In der That haben wir eine klarere Vorstellung von der Pflicht als von dem Inhalte derselben. Kant hat sich in die Unmöglichkeit geschickt, auf die Frage, worin unsere Pflicht bestehe, nicht ant-

worten zu können. Dennoch ist sein Moralgesetz wertvoll. Es stellt ein Muster der Sittlichkeit für alle Menschen ohne Unterschied auf und sucht durch Übereinstimmung aller vernünftigen Willen eine Gemeinschaft von Persönlichkeiten zu schaffen. In der Kr. d. pr. V. sucht er, von der reinen Form ausgehend, Prinzipien immer konkreteren Inhalts abzuleiten, indem er die Fähigkeit der Vernunft zur Synthesis a priori benützt. Der Befehlston der Kr. d. pr. V. erklärt sich daraus, dass hier der Vernunftwille zum Eigensinn spricht. So begründet Kant einen reinen praktischen Vernunftglauben. Glauben nennt es Kant, um es vom Wissen des Erfahrungsgebietes zu scheiden. Glaube bedeutet die Bejahung der Existenz der praktischen Ideen.

Ebensowenig hält B. den Vorwurf des egoistischen Individualismus und Hanges zur Weltvergessenheit für berechtigt. Kant wollte nicht die Individualität, die am Sinnlichen haftet, sondern ihr Gegenteil, die Persönlichkeit, bilden, d. h. den Willen, der sich dem Gesetze des Alls und der Gemeinschaft als dem Ausdruck der reinen Vernunft unterwirft. Der Mensch ist zur Arbeit an der Verwirklichung des moralischen Ideals berufen, und so giebt auch die Geschichte der Menschheit nach Kants Auffassung Kunde von der Entwickelung zur Freiheit.

Und wie verhält es sich in der Gegenwart mit Kants Ethik? Auch wir, sagt B., entsagen mit Kant einer Erkenntnis des Übersinnlichen, und doch finden sich in der Moral Postulate wieder, welche die Idee einer höheren Ordnung enthalten. Und wir sind ebensowenig wie Kant geneigt, uns bei dem Glauben, dem Gefühl zu beruhigen, und so kommt es, dass gerade Kants Lehre mit einigen unserer teuersten Gedanken zusammentrifft.

Mit Kant sieht die moderne Gesellschaft in der Idee der Pflicht eine freie Erklärung der Vernunft, dass sie über die menschlichen Handlungen herrschen will und muss; daraus entspringt im Individuum, das Gefühl der inneren Verpflichtung, und daraus ist ferner der Gottesglaube abzuleiten. Sympathisch ist der Gegenwart auch die Richtung von der Form zum Inhalt; wir wissen uns verpflichtet und müssen erst suchen und nachdenken, worin unsere Pflicht besteht. Als einzigen Mangel empfindet B. nur dies, dass das Band zwischen den Grundbegriffen, z. B. zwischen Sinnlichkeit und moralischem Willen bei Kant ein äusserliches, lockeres geblieben ist.

Th. Ruyssen beschäftigt sich mit der Frage: „Kant est-il pessimiste?“ Ed. v. Hartmann hat Kant als den Vater des Pessimismus — und zwar des eudämonistischen Pessimismus — hingestellt, während Wentscher in dieser Zeitschrift Bd. IV zu einem anderen Urteil kam. R. will untersuchen, ob die Philosophie Kants im Ganzen als Pessimismus angesehen werden kann. Die hauptsächlichsten Quellen sind: Kants Abhandlung über die Religion, Borowskis Biographie, eine Dissertation in der Berliner Monatsschrift von 1791: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“, daneben seine Anthropologie und Pädagogik.

R. erkennt an Hartmann zwar den Fleiss an, mit dem er alle pessimistisch klingenden Aussprüche Kants gesammelt hat; wirft ihm aber ein,

dass der Pessimismus bei Kant weder Gegenstand systematischer Behandlung noch wesentlicher Bestandteil des Kritizismus gewesen sei. Der einzig richtige Standpunkt für Kants Lehre sei der sittliche, vor dem die Frage entsteht: Ist der Mensch moralisch gut oder kann er es wenigstens werden?

Über den ersten Punkt hat Kant geschwankt. Hier war seine erste religiöse Erziehung einflussreich. Das Dogma von der Erbsünde zog ihn an. Aber auch die Aufklärung hat auf ihn gewirkt. Ihren Eudämonismus wies er zwar ab, erkannte jedoch die Bedeutung der natürlichen Anlagen an unter Änderung des Sinnes des Wortes „Natur" gegen Rousseau; denn die moralische Natur des Menschen ist ihm „ein Actus der Freiheit", eine durch den noumenalen Willen zu dem objektiven moralischen Gesetz genommene Stellung. Der Mensch ist nicht eigentlich böse, sondern verkehrt, indem er neben dem Gebot der Sittlichkeit das des Eigennutzes befolgt. Das ist ein Grundübel, insofern dadurch das Prinzip der Maximen geändert wird. Kant rechnet aber mit einem unzerstörbaren Einfluss des Moralgesetzes. Insofern huldigt er neben christlichem Pessimismus auch einem moralischen Optimismus. Erziehung und freiheitliche Ordnung können dem Menschen zur Erfüllung seiner Bestimmung verhelfen. Ob er dadurch zugleich glücklich wird, ist eine vergebliche Frage. Freude, die auf Verdienst sich gründet, — dieser Begriff ist eine unlösbare Antinomie. Unser Ziel ist nicht Glück, sondern Kultur, d. h. Freiheit zur Selbstbestimmung. Der gute Wille betrachtet praktisch die Natur als Stoff, den er formt. Daher ist kein moralischer Akt vergeblich. Jeder weitere Fortschritt findet in der Natur weniger Hemmung als Stütze.

Mit der „Kritik der Urteilskraft" beschäftigt sich V. Delbos in einer Rede „Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la faculté de juger". Mechanismus und Zweckbetrachtung, Natur und Freiheit, Schönheit und Sittlichkeit, Gefühl und Gesetz, Macht und Recht, Glück und Pflicht, Individualität und Persönlichkeit: das sind die scheinbar einander widerstrebenden Begriffe, zwischen denen die „Kritik der Urteilskraft" Verbindung und Übereinstimmung aufweist.

Der Zweckbegriff wird bei den biologischen Problemen eingeführt, weil dort der Mechanismus allein versagt. Er hindert nicht den wissenschaftlichen Gebrauch mechanistischer Begriffe, sondern unterstützt ihn. Bedient man sich des Zweckbegriffes vorsichtig, so macht er uns begreiflich, „comment la liberté peut agir au sein même de la nature". Das Schöne ist das Symbol der Sittlichkeit. Denn sie zeigt dem Menschen freie Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand und erinnert ihn dadurch an die Möglichkeit eines freien Einklanges zwischen dem Willen und dem moralischen Gesetz. Allein der Mensch ist eines Schönheitsideales teilhaftig, wie Menschlichkeit in einer Persönlichkeit allein sich vervollkommnen kann. Trotz des Rigorismus, der im Grunde nur zur Definition des Moralgesetzes dient, ist das Gefühl bei Kant ein wichtiger Faktor, indem es die der Sittlichkeit günstigen Anlagen schafft. Der Art ist das ästhetische Gefühl. Ohne Kant zu widersprechen, könnte man den Imperativ aufstellen: „Cultive en toi le sentiment de telle façon qu'il devienne capable de mieux représenter et de mieux réaliser sous les espèces

de la beauté un idéal communicable à tous les hommes". Es ist durchaus nicht Kants Meinung, dass alle menschlichen Werte durch die Moral aufgezogen werden müssten. Die „Kritik der Urteilskraft" stellt dreierlei menschliche Zwecke auf: Glück, Fähigkeit und Sittlichkeit. Indem der Mensch vernünftig handelt, stellt er ein allgemeines Gesetz auf, welches zur Bestimmung menschlicher Persönlichkeit dient. Über die Person hinaus führt der Begriff des höchsten Gutes, aber nur in der Form praktischen Glaubens. So wird die Religion nicht zum Anfang, sondern zum Endziele der Moral.

Über „Kant et Swedenborg" hat H. Delacroix geschrieben. Er berichtet, wie Kant allmählich sein Interesse Swedenborg zuwandte und dann seine Enttäuschungen und kritischen Gedanken in den „Träumen eines Geistersehers" niederlegte. Der Hauptwert der „Träume" für die Entwickelung Kants liegt darin, dass er hier eine Verwandtschaft zwischen Spiritismus und Metaphysik entdeckte. Die empiristische Lösung, welche die „erschlichenen Begriffe" des Spiritismus verwarf, war ihm zugleich eine Ablehnung der Wolffschen Philosophie.

Den Schluss des Festheftes der „Revue de métaphysique etc." bildet die Schrift „La Critique des catégories kantiennes chez Charles Renouvier" von D. Parodi. An der Kategorieentafel Kants findet Renouvier zunächst die Bedeutung der Kategorie der Relation für zu gering erachtet. Ihm ist die Relation die Urkategorie in ihrer dreifachen Einteilung in Thesis, Antithesis und Synthesis. Darum vermisst er auch bei Kant eine Kategorie der Persönlichkeit, d. h. der Relation des Urteils zum urteilenden Bewusstsein, und eine Kategorie der Entwickelung, des Zweckes. Die ganze Einteilung der Kategorieen nach Kant hält Renouvier für willkürlich, und P. stimmt ihm hierin bei, betont aber die Notwendigkeit, Kant historisch nach seinen Absichten zu beurteilen. Renouvier hat sich nach P. insofern getäuscht, als er Kant eine Änderung des Sinnes der logischen Urteilsformen vorwirft; dies gerade war Kants gutes Recht, da er eine transscendentale Logik verfassen wollte. Die Tafeln der Urteile, Kategorieen und Grundsätze entsprechen wohl einander, haben aber nicht gleiche Bedeutung. Es bleibt aber bei Kant eine Schwierigkeit in den Kategorieen der Modalität bestehen. Die Art, wie ein Begriff als möglich, vorhanden oder notwendig hingestellt wird, ändert nach Kant nichts am Inhalte des Begriffes. Indessen ist die Deduktion der modalen Kategorieen in den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt darin unklar. Da es sich hier um Beziehungen eines Begriffes zu anderen oder zur Anschauung handelt, kommen doch objektive Bestimmungen in Frage. Z. B. liegt die Unmöglichkeit eines von zwei geraden Linien eingeschlossenen Raumes in der Anschauung. Giebt es also eine Kategorie über das Zusammenwirken von Verstand und Willen? Wo liegt ferner der Unterschied zwischen der Kategorie der Existenz und der der Realität? Es scheint, als charakterisiere Möglichkeit die Quantität (Möglichkeit des Vorstellens), Existenz die Qualität (Vorhandensein im Bewusstsein), Notwendigkeit die Relation.

Gegen Renouviers Forderung, in die Kategorieentafel auch die Begriffe des Zweckes und der Veränderung (Entwickelung) aufzunehmen,

verhält sich P. ablehnend, schon darum, weil Renouvier selbst keine bestimmte Definition dafür giebt. Ferner hält er auch diese Begriffe nicht für konstitutive, sondern für regulative Prinzipien der Erkenntnis.

Renouviers Angriffe gegen die Grundlagen des Kantischen Systems überhaupt werden von P. nur kurz berührt. Darauf, sagt er, kann nur die ganze Kritik Antwort geben, über deren Ziele Renouvier sich nicht klar ist. Er hält die Kategorieen überhaupt nur für allgemeinste Erfahrungsgesetze, für ihn giebt es nur Erscheinungen und deren immanente Gesetze; bei Kant steht mindestens noch eins über den Erscheinungen, der Geist selbst. „Il y a un entendement, avec toutes ses lois logiques et les règles absolues de sa nécessité et de sa certitude".

Der III. Band der Kant-Ausgabe.

Von E. v. Aster.

Der III. Band der Berliner Akademie-Ausgabe enthält den vollständigen Text der Kritik der reinen Vernunft in der Fassung der zweiten Auflage, herausgegeben von Benno Erdmann. Der im Anfang des Jahres erschienene IV. Band hatte uns bekanntlich die erste Auflage der Kritik bis zu den Paralogismen einschl. gebracht. Für den Vergleich beider Auflagen im Ganzen, der durch diese Einrichtung dem Leser sehr erleichtert wird, dienen zugleich Anmerkungen unter dem Text des vorliegenden Bandes, die alle sachlich wesentlichen Differenzen beider Ausgaben registrieren und auf die entsprechenden Stellen in Band IV verweisen.

In der „Einleitung" des Herausgebers (S. 555—558) wird das Verhältnis der beiden Auflagen, sowie die Gründe und Ziele, die für die Abänderungen in der zweiten Ausgabe maassgebend waren, kurz analysiert — natürlich nur vom Standpunkt des registrierenden Historikers aus, im Anschluss an entsprechende Äusserungen Kants oder seiner Umgebung. Danach geht aus brieflichen Bemerkungen des Philosophen (Brief an Bering vom 7. April 1786) mit Sicherheit hervor, dass er schon Anfang April, bezw. Ende März des Jahres 1886 an dem Entwurf der neuen Auflage tätig war, veranlasst durch den Verleger, nachdem über Erwarten schnell die erste Auflage vergriffen war. In demselben Brief wird die geplante Ausgabe schon als eine „sehr umgearbeitete" bezeichnet, die auf „Missdeutungen" und „Unverständlichkeiten", die ihm in der Zwischenzeit bekannt geworden seien, Rücksicht nehmen solle und noch in demselben Jahr erscheinen werde. (Die Verzögerung bis zum Jahr 1787 findet ihre Erklärung in der Inanspruchnahme Kants durch die Rektoratsgeschäfte). Dann findet sich in der Allgemeinen Litteraturzeitung vom 21. November 1886 eine kurze Notiz, die auf die kommende 2. Auflage des Werkes hinweist und, wie die erhaltenen Briefe ebenfalls mit Sicherheit erkennen lassen, auf direkter brieflicher Mitteilung an den Redakteur Schütz beruht. Wie weit die Bemerkung derselben Notiz, Kant wolle in diese zweite Auflage eine Kritik der praktischen Vernunft hineinarbeiten den wirklichen Absichten desselben entsprach oder nur durch ein Missverständnis Schützens veranlasst war, lässt sich nicht mehr entscheiden. Als sehr wahrscheinlich darf dagegen angenommen werden, dass im Januar 1787 das Manuskript im Wesentlichen in der endgiltigen Form vorlag und bald darauf der Druck begann, wenn auch die Vorrede erst im April 1787 ab-

geschlossen wurde. — Den Schluss der „Einleitung“ bildet ein Hinweis auf diejenigen Änderungen, die von Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage nicht ausdrücklich namhaft gemacht sind.

Auf die Einleitung folgen zunächst Bemerkungen, die den Textbestand der bei Hartknoch erschienenen 7 Auflagen der Kritik (1781, 87, 90, 94, 99, 1818, 28) in sprachlicher, orthographischer und interpunktioneller Beziehung einer Vergleichung unterziehen. Als Resultat der eingehenden Untersuchung, die sich namentlich auch auf die Frage erstreckt, wie weit Kant an den Änderungen der späteren Auflagen Anteil gehabt hat, hebe ich hervor, dass nach Erdmann nur die erste und zweite Auflage als Grundtext angesehen und benutzt werden dürfen und dass höchstens die vierte Auflage insofern herangezogen werden kann, als Kant die in ihr enthaltenen Modernisierungen gleichgiltig hat geschehen lassen. Irrig dagegen ist der z. B. von Rosenkranz und Schubert ausdrücklich eingenommene Standpunkt, dass man die fünfte, als die „letzte unter Kants Auspicien gedruckte Originalausgabe“ zu Grunde legen müsse.

Für den vorliegenden Text der Akademieausgabe wurden ausserdem berücksichtigt Emendationsvorschläge und Korrekturen von Mellin, Grillo, Jacobi, Schopenhauer, Rosenkranz, Hartenstein, Kirchmann, Leclair, Kehrbach, Vaihinger, Adickes, Wille, Vorländer, Valentiner, Riehl. Dazu kamen in Betracht die Randbemerkungen in Kants Handexemplar der 1. Auflage (von Erdmann als „Nachträge zu Kant Kritik der reinen Vernunft“ — Kiel 1881 herausgegeben). Von ihren Verbesserungen sind einzelne Korrekturen offenbarer Druckfehler, die Kant bei der endgiltigen Redaktion der 2. Auflage übersehen hat, in den Text aufgenommen; die sachlichen Änderungen sind an entsprechender Stelle in den Anmerkungen eingefügt.

Es folgt das „Verzeichnis der Lesarten“ mit der Angabe der von andrer Seite vorgeschlagenen und der von Erdmann vorgenommenen Korrekturen, sowie 6 Seiten „sachlicher Erläuterungen“. Natürlich sind diese sachlichen Erläuterungen nicht als Kommentar zur Kritik gedacht, sondern sie haben wesentlich den Zweck, vorgeschlagene Änderungen des Textes an schwierigen Stellen, über die eine Entscheidung ganz ohne Eingehen auf den Inhalt nicht möglich war, zu rechtfertigen. Daneben wird einige Hilfe gegeben zum Verständnis schwierigerer Satzkonstruktionen, bei denen, weil sie unzweifelhaft Kantischen Ursprung verrieten, eine direkte Veränderung des Textes nicht angebracht war.

Freilich kann nicht verschwiegen werden, dass einzelne dieser Anmerkungen Erdmanns merkwürdigerweise in den Ton kritischer Beurteilung, und zwar einer ziemlich scharfen Beurteilung verfallen. Sie haben infolgedessen bereits von mehreren Seiten nicht mit Unrecht eine ablehnende Kritik erfahren.[1]) Hierher gehört namentlich die Erklärung, es habe sich

[1]) Vgl. L. Goldschmidt, Kants „Privatmeinungen“ über das Jenseits u. die Kant-Ausgabe der kgl. pr. Akad. d. Wiss., Gotha 1905; sowie die Besprechung des III. Kant-Bandes von Schöndörffer in der Altpr. Monatsschrift, Bd. XLII, Heft 1 und 2. Auf Einzelheiten der letzteren komme ich im Folgenden noch zurück, von dem Goldschmidtschen Buch wird an anderer Stelle die Rede sein.

bei Kant an verschiedenen Stellen der Kritik „trotz der Erklärung über die neue, kritische Bedeutung der Erkenntnis a priori“ noch der alte „deduktive Sinn des Apriori“ erhalten, sowie die Behauptung, dass sich aus der Stelle, wo Kant sowohl Notwendigkeit, wie Allgemeinheit als Kennzeichen der Erkenntnis a priori (und entsprechend „Zufälligkeit“ und „empirische Beschränktheit“ als solche der Erkenntnis a posteriori) angesehen und gebraucht wissen will (Einleitung Abschn. II; Akad. Ausg. S. 29), eine „Tautologie“ und ein „Gedankensprung“ finde. — Erdmann mag nun wohl in der Lage sein, für seine Behauptungen eine bessere Begründung zu geben, als sie der Leser in jenen Anmerkungen findet, immerhin wird man m. M. n. bedauern, dass solche Dinge, die doch mindestens Gegenstand der Kontroverse sind, ohne jeden zwingenden Grund in den Apparat der Ausgabe Aufnahme gefunden haben. Im Einzelnen möchte ich mich einer Kritik jener ersten Behauptung Erdmanns enthalten, da ich nicht weiss, was er unter dem „kritischen“ und dem „deduktiven“ Apriori versteht. An der andern von ihm gerügten Stelle ist die Konstruktion des Satzes sicherlich ungeschickt, da das zweite „derselben“ auf das nachfolgende „Urteile“ bezogen werden muss (ein grammatischer Fehler, der übrigens durch die von Vaihinger vorgeschlagene Umstellung verbessert wird), eine gedankliche Unklarheit oder einen Gedankensprung vermag ich jedoch nicht darin zu finden.

Ich hebe aus der Erdmannschen Textkritik einige Einzelheiten hervor. — In der Widmung an den Minister von Zedlitz wird von diesem gesagt, er sei nicht nur „durch den erhabenen Posten eines Beschützers“, sondern auch durch das „vertrautere Verhältnis eines Liebhabers den Wissenschaften verbunden“. Das Wort „Verhältnis“ fehlte in allen bisherigen Ausgaben und ist von Erdmann eingefügt worden. Interessant ist die Verbesserung dadurch, dass Kant selbst schon im Juni 1781 in einem Brief an Biester auf den Druckfehler, als einen solchen, „der ihn vorzüglich verdriesse“ aufmerksam gemacht hat. Dass er trotzdem auch in keiner der Auflagen zu Kants Lebzeiten verbessert ist, ist ein Zeichen für die Flüchtigkeit der Durchsicht.

Erfreulich ist die Ausmerzung eines direkt sinnentstellenden Druckfehlers, der ebenfalls auch in die neueren Ausgaben übergegangen ist (Hartenstein, Kehrbach), in dem Abschnitt, der die Scheidung der „unendlichen“ von den bejahenden und verneinenden Urteilen rechtfertigen soll. „Nun habe ich durch den Satz: Die Seele ist nichtsterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze“ heisst es dort. In den bisherigen Ausgaben war der Sinn dadurch verfehlt, dass das nichtsterblich in zwei Worten gedruckt, also aus dem bejahenden gerade ein verneinender Satz gemacht war.

Sachlich nicht uninteressant ist eine Frage, die sich an eine Stelle des „Schematismus“ knüpft: „Man sieht nun aus allem diesem, dass das Schema einer jeden Kategorie, als das der Grösse die Erzeugung der Zeit selbst in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Ver-

hältnis der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit selbst als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache." — Indem Erdmann hinzufügt: Es fehlt ein Objekt zu „enthalte und vorstellig mache" verwirft er implicite eine Änderung Kehrbachs, der zwischen „Schema der Modalität und ihrer Kategorieen" und „die Zeit selbst . . ." ein Komma einfügte, als „die Zeit selbst . . ." als „das Objekt der vorher genannten Verben fasste. Diese Änderung wird wohl mit Recht verworfen, da durch sie wieder das Schema der Modalitätskategorieen ohne die erwartete nähere Bestimmung gelassen wird, zumal die Worte „die Zeit selbst . . ." zu dieser näheren Bestimmung (die an anderer Stelle ganz entsprechend durch den Ausdruck „Zeitinbegriff" gegeben wird) durchaus geeignet sind. Immerhin wird man wohl das Fehlen des Objekts dadurch erklären können, dass Kant bei der etwas flüchtigen Konstruktion in den letzten Worten, die zunächst zur Charakteristik des Schemas der Modalität bestimmt waren, zugleich schon an das allen Schematen gemeinsame Moment dachte. Sachlich liegt, scheint mir, kein Hindernis vor, die Stelle in diesem doppelten Sinn zu interpretieren. — In demselben Abschnitt entfernt Erdmann mit Recht die Kommata, die in den Original- und in den späteren Ausgaben die Worte „aeternitas necessitas phaenomenon" von einander trennen. Kant will die Ewigkeit als „Phänomenon" der Notwendigkeit hinstellen, ein Sinn, der durch die Trennung der drei Worte nicht erkennbar wird.

Eine zweifellos korrumpierte Stelle ist der Satz der „Erläuterung" zu den „Postulaten des empirischen Denkens: „— ich lasse alles vorbei, dessen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten, dass sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können". Erdmann hat nicht direkt zu ändern gewagt, doch weist er darauf hin, dass man wohl am besten den unvollständig gebliebenen dass = Satz in Hinblick auf das Folgende ergänzt, in dem von den „Anschein" die Rede ist, als könne die Möglichkeit eines Triangels „aus seinem Begriffe an sich selbst erkannt werde". Jedenfalls wird man ihm zustimmen müssen, wenn er die Änderuug Hartensteins verwirft, der das „aus solchen Begriffen" durch ein „als solche Begriffe" ersetzt und dadurch den Satz zwar grammatisch möglich, aber dem Sinn nach durchaus unklar macht.

An einer andern Stelle ist einer Hartensteinschen Änderung gegenüber wie mir scheint mit Recht der Kantische Text wiederhergestellt worden. Da, wo Kant die Möglichkeit einer „Kausalität durch Freiheit" im Anschluss an die Antinomieen erörtert, heisst es: „. . . auf diese Art würde das handelnde Subjekt als causa phänomenon mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet sein, und nur das phänomenon dieses Subjekts (mit aller Kausalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transscendentalen aufsteigen will, als

bloss intelligibel müssten angesehen werden". Hartenstein hatte aus leicht erkennbaren Gründen aus dem „phänomenon dieses Subjekts" ein „noumenon . . ." gemacht. Der Sinn des Kantischen Textes wird indessen voll verständlich, wenn man das „nur" auf den ganzen folgenden Satz, nicht auf das „phänomenon dieses Subjekts" allein bezieht (das phänomenon würde nur gewisse Bedingungen enthalten . . .). — Schöndörffer bestreitet die Berechtigung der Wiederherstellung mit Rücksicht auf den Zusammenhang. Indessen dieser Zusammenhang spricht m. M. n. durchaus zu Gunsten der ursprünglichen und Erdmannschen Lesart. Wenn ein Gegenstand schon als Noumenon betrachtet wird, so können wir nicht mehr „vom empirischen Gegenstand zum transscendentalen aufsteigen", da der Begriff des Noumenon voraussetzt, dass wir vom Empirischen des Gegenstandes bereits abstrahiert, den „Aufstieg" zum transscendentalen Gegenstand also schon vollendet haben. Auch kann man auf die Stelle hinweisen, an der Kant den Unterschied der 3. und 4. Antinomie erläutert und hier besonders darauf hinweist, „dass bei der Freiheit das Ding selbst, als Ursache (substantia phänomenon), dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörte und nur seine Kausalität als intelligibel gedacht wurde" (Akadem. Ausg. S. 379).

Nicht zustimmen kann ich Erdmann in seiner Interpretation der folgenden Stelle aus den Analogieen der Erfahrung (Ak. A. S. 181). Kant stellt die Frage: Worau erkennt man es, wenn Dinge objektiv in der Zeit zugleich sind (da doch die Apprehension des Mannigfaltigen dieser Dinge stets successiv bleibt)? und giebt dann die Antwort: „Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgiltig ist, d. i. von A durch B, C, D auf E oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann". Zu den Worten „Denn wäre sie . . ." bemerkt Erdmann: „d. i. die Synthesis der Apprehension oder die Synthesis oder die Apprehension". Ich muss gestehen, dass ich mit keiner dieser drei Möglichkeiten einen fassbaren Sinn verbinden kann; in jedem Fall würde der Satz in krassem Widerspruch stehen zu der Grundvoraussetzung der Beweise der Analogieen, dass die Apprehension des Mannigfaltigen im Objekt jederzeit und unter allen Umständen nur successiv sein könne. Dafür dass die Ordnung in der Synthesis der Apprehension nicht mehr beliebig, sondern an eine bestimmte Reihenfolge, „nach einer Regel", gebunden ist, kann nur die Succession der Dinge selbst verantwortlich gemacht werden. M. a. W. der Zusammenhang scheint mir notwendigerweise die von Wille und jetzt von Schöndörffer vorgenommene Änderung des „wäre" in „wären sie" (nämlich die Dinge, bezw. die A, B, C, D . . .) zu erfordern. Erdmann scheint hier von einer mir nicht ganz verständlichen Auffassung der Beweise der Analogieen auszugehen, wie auch die gelegentliche Anmerkung beweist: „Die Ordnung im Objekt vollzieht sich durch die Synthesis der Apprehension, welche die Succession der Synthesis be-

stimmt."[1]) Auch diese Bemerkung kann ich mit dem Kantischen Gedankengang nicht in Einklang bringen. —

Ausserdem noch ein nebensächlicherer Punkt. In der kurzen Zusammenfassung der Deeuktion der Kategorieen in der 2. Auflage heisst es: Die Deduktion sei „die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, — endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception ..." Erdmann fügt erläuternd hinzu: „dieser aber" — d. i. dieser Prinzipien aber ... Meiner Meinung nach kann sich das erste „dieser" nicht auf „Prinzipien", sondern nur auf „Erfahrung" beziehen, denn die Erfahrungserkenntnis wird dargestellt „als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit, während dann diese „Bestimmung" „aus dem Prinzip der Einheit der Apperception" verständlich gemacht wird.

Endlich sei noch bemerkt, dass man für eine geregeltere Anwendung des gesperrten Drucks, den Kant ziemlich willkürlich verteilt, Sorge getragen hat.

Der Band enthält 552 Seiten Kantischen Text, 42 Seiten „Anmerkungen". Dem Text ist ein Inhaltsverzeichnis vorausgeschickt.

---

[1]) Zu der Stelle selbst (Ak. A. S. 174), an die E. diese Erläuterung knüpft, vgl. auch hier die treffenden Ausführungen von Schöndörffer, a. a. O. S. 125 ff.

Zu Kants Krit. d. r. V. S. 651 (Kehrbach) im Zusammenhang des K.schen Systems.

Von Dr. Joh. Zahlfleisch.

Mit dem Satzteile „einem von beiden“[1]) ist doch wohl nur entweder die Sieben oder die Fünf gemeint, die zusammen 12 geben sollen. Ein solche Anschauung aber, wie sie hier Kant im Sinne hat, könnte nur eine solche sein, die der Eigentümlichkeit der Sieben oder jener der Fünf entspricht. Es fragt sich, erstlich warum durfte Kant das für gleichgültig hinstellen, indem er sich des Ausdrucks „einem von beiden“ bedient; zweitens aber: ist nicht doch ein Unterschied zu machen, ob man die Anschauung von 7 oder die von 5 voraussetzt, um die 12 zu erhalten? Hat man ja doch ein mathematisches, auf Logik beruhendes Verfahren zugrunde zu legen, gemäss welchem es auch nicht immer gleichgültig bleibt, ob man die kleinere oder die grössere Zahl als operierenden Faktor (im Gegensatz zu demjenigen, an welchem die Operation ausgeführt werden soll) setzt. Vor allem aber fragt es sich, wie stellen wir uns die Anschauung von 7, bezw. von 5 vor? Nach Hankel würde ein Unterschied existieren, je nachdem man 7 oder 5 annimmt. Denn wenn nach Kant (vgl. Vaihinger, Kommentar I S. 299) die 5 Finger der Menschenhand genommen werden, so kann man davon für 7 keine Verwendung mehr machen, da 7 um 2 mehr bedeuten als die 5 Finger der Hand. Hankel veranschaulicht das durch das Beispiel von 1000×1000, welches man an den Fingern vergeblich erweisen könne; aber, hätte er hinzufügen können, an 5 Fingern kann man auch nicht $7 + 5 = 12$ veranschaulichen, wenn diese Prozedur bei 7 angewendet wird. Jedenfalls gilt von Kant, dass er bei der Erläuterung seines Beispiels nur die 5 Finger (oder Segnerschen Punkte) veraussetzt. Wie aber, wenn zu 5 die 7 addiert werden, ein Fall, den er doch, nicht bloss durch jenen Ausdruck „einem von beiden“, sondern auch gleich später („dass 7 zu 5 hinzugethan werden sollten“) voraussetzt? Unter allen Umständen findet man, dass diese Darlegung für Kant nicht in Betracht kommt, insofern er auf diese Unterscheidung kein Gewicht legt. Deshalb muss ihm die Art der Anschauung, die hier angenommen wird, gleichgültig erscheinen, wenn nur das von ihm bewiesen ist, dass es eine Anschauung ist. Der nachkantischen Philosophie bleibt also hier sicherlich noch ein Feld zur Bearbeitung übrig.

[1]) In dem vorletzten Satze der angegebenen Seite.

Es ist übrigens offenbar, dass Kant überall zwischen Ästhetik und Teleologie hin- und herschwankt. Die erstere steht ihm als Stellvertretung für das Empfindungs- und Anschauungsvermögen an der Spitze der Rezeptivität, die letztere muss ihm als Ergebnis der dahin führenden Spontaneität gelten. Wichtiger ist aber für die Metaphysik das letztere Vermögen, weil wir in unserem Denken und praktischen Handeln immer von einem Selbstgemachten ausgehen, das uns nie vom Ding an sich etwas sagt, während wir in dem Gebiete der Ästhetik doch wenigstens einen Anhaltspunkt für die Gewinnung der Wirklichkeit in vermeintlich feststehenden Aussenreizen besitzen. Weil jedoch auch die Spontaneität mit einem Fusse sozusagen auf der Ästhetik steht, so konnte es kommen, dass K. selbst in der teleologischen Zweckmässigkeit eine formale und eine materiale unterscheidet (Kr. d. U. S 240 Kehrb.). Und hier stossen wir nun wieder auf das mathematisch-geometrische Problem, bezüglich dessen oben angenommen wurde, dass eine Synthesis von Elementen durch irgend eine vorausgesetzte Methode (oben war es die mit den fünf Fingern der Hand oder mit Rechenpunkten) als Grundlage Gültigkeit besitze. Dann (S. 240—241) wird dasselbe Problem folgendermassen angeschnitten.

Ich bemerke vor allem, dass schon die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Zweckmässigkeit darauf zielt, dass es sich um Gefühle handelt, die auf die Sinnlichkeit oder auf den Verstand gehen. Damit ist nur die Erklärung für den (S. 242) hervorgehobenen Thatbestand gegeben, welcher so lautet: „Diese intellektuelle Zweckmässigkeit aber“ (welche wir in die Gegenstände hineinlegen, insofern bei ihnen aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden Anschauung nicht die wirkliche Zweckmässigkeit gefolgert wird, sondern nur ein Anhaltspunkt gegeben ist, als ob etwas für unseren Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre), „ob sie gleich objektiv ist (nicht wie die ästhetische subjektiv), lässt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als bloss formale (nicht reale“; also nicht materiale), „d. i. als Zweckmässigkeit, ohne dass doch ein Zweck ihr zugrunde zu legen, mithin Teleologie dazu nötig wäre, gar wohl, aber nur im allgemeinen begreifen.“ Und das zeigt K. an dem Beispiele vom Zirkel, dessen nähere Bestimmungen und Folgerungssätze in der Geometrie nichts anderes bedeuten, als hätte sie z. B. eine göttliche Schöpferkraft in sie zu dem Zwecke, die Weltgestaltung, wie sie nun einmal ist, hervorzubringen, hineingelegt, ohne dass der Geist das wirkliche Recht hat, in absolutem Sinne diese Behauptung aufzustellen. Es ist daher, fährt K. fort, etwas ganz anderes, „wenn ich in einem, in gewisse Grenzen eingeschlossenen Inbegriffe von Dingen ausser mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmässigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge u. s. w. anträfe, welche ich a priori aus meiner beliebigen Umgrenzung eines Raumes zu folgern nicht hoffen kann, weil es existierende Dinge sind, die empirisch gegeben sein müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine blosse, nach einem Prinzip a priori bestimmte Vorstellung in uns. Daher die letztere (empirische) Zweckmässigkeit, als real, von dem Begriffe eines Zwecks abhängig ist.“

Wir werden demnach anzunehmen haben, dass K., insofern von ihm bereits vor der Kr. d. U. die der praktischen V., als rein auf Teleologie

beruhend aufgestellt wurde, hinterdrein erst das Bedürfnis fühlte, zu zeigen, wie denn jene Urteile, theoretischer Art oder praktischer Bestimmung, wie sie in den beiden ersten Kritiken einfach nur (vom Standpunkte der Logik und Wissenschaftslehre) vorausgesetzt wurden, nunmehr genauer aus dem Gesichtspunkte einer Vermögenslehre (Einteilung nach Verstand, Gefühl und Begehren) sich herausgestalten. Und da stösst nun Kant auf die doppelte Teleologie, wie wir sie eben charakterisiert haben. Die tiefere Veranlassung jedoch zu allen diesen Um und Aufs findet man in dem fortwährenden Forschen K.s nach dem Prinzip des Apriori, wie es in jeder Wissenschaft und vor allem in der Philosophie vorausgesetzt werden muss. Das veranlasste unseren K., bei allen ihm zugänglichen Einzelwissenschaften eine Anleihe zu machen; so bei der Logik, bei der Mathematik und Naturkunde; und überall tritt ihm diese Grundlage der Apriorität entgegen, d. h. jener Kunst der Vernunft, alles in der Wissenschaft nach eigenen Grundsätzen zu gestalten. Insbesondere heisst es bezüglich der Mechanik und Chemie (Kr. d. r. V. S. 15), dass „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (d. h. also, dass sie erst dann ein Genügen und eine gewisse Ruhe findet, wenn sie sieht, dass ihre Aufstellungen in harmonischem Gleichgewicht mit anderweitigen ihrer Sätze stehen). Und so wird man wohl auch begreifen, dass Kant des Ausdrucks sich wiederholt bedient: Es ging (dem Thales), es ging (Galilei und Stahl) ein Licht auf, als sie nicht das, was in dem eben vorliegenden Problem sinnlich wahrnehmbar war, sahen, sondern dass hinter diesem gewisse imponderable Gesetze, also unsinnliche Begriffe lagen, die es ihnen erst ermöglichten, der Natur und des Wissensstoffes Herr zu werden. Mit diesem Aufgehen eines Lichtes war aber von K. nichts anderes gemeint als eine (innere) Intuition, deren Vorgang man wohl nach subjektivem Wahrnehmen beschreiben, deren an sich seiende Beschaffenheit aber nicht ergründet werden kann, es sei denn, man nehme seine Zuflucht eben zu der in der Kr. d. U. erhobenen Forderung, überall eine feinere oder gröbere Teleologie zum Grunde zu legen.

Wir werden behaupten dürfen, dass beide, die feinere und die gröbere Teleologie, in den Erkenntnissen der Menschen angewendet werden; denn es ist doch eine subtilere Art zu denken notwendig, wenn wir die geheimen Triebfedern des menschlichen Herzens blosslegen, als wenn wir die Gesetze der Sternbewegung oder der Naturkräfte überhaupt ableiten. Daher lassen sich geradezu Abstufungen machen, wenn wir von dem rein Subjektiven aus und zu dem immer mehr Sinnlichen übergehen. Nur dass man bei dem ersteren immer in Kontakt mit dem Apriori bleibt, während die Naturwissenschaft, die Mathematik und Logik Gefahr läuft, diesen Kontakt zu verlieren. Aus Anlass dieses Verlustes des Apriori hat ja auch Kant seine Lehre von der Notwendigkeit der Aufstellung einer Anschauung und noch dazu einer reinen Anschauung in allen Wissenschaften als Erfordernis aller Feststellungen in der Philosophie hingestellt. Denn wo etwas Grundlegendes ist, das dem ganzen philosophischen Bauwerk als Unterlage und Stützpunkt dient, da kann jene Gefahr des Verlustes von Grund und Boden nicht eintreten. Nun wissen wir aber, dass jene reine Anschauung, welche mit den Eigenschaften des umfassendsten,

sinnlichen Merkmals, nämlich des Räumlich-Zeitlichen ausgestattet ist, für alle uns jemals interessierenden Fälle philosophischer Betrachtung ausreichend erscheint, wenn man nur zugleich die Forderung K.s festhält, dass selbst diese Anschauung ihre genauere Bestimmung von den in der Analytik der Kr. d. r. V. gewonnenen Grundsätzen und überhaupt von den daselbst als weiter wichtig betrachteten Bestandteilen der Kategorien erhalten muss. Aber die nähere Erläuterung der Möglichkeit solcher Prinzipien bietet die Urteilskraft. Denn wenn die reine Anschauung selbst nur durch die Kategorien ihre Anwendungsfähigkeit erhält und diese letzteren wieder bloss im Urteile begründet sind (da ja die kategorialen Begriffe aus der Beschaffenheit des Urteils hervorgehen), so kommt es auf die Art und Weise an, wie die Urteilskraft verfährt, und die letztere ist dann in der That das Bindeglied zwischen Verstand und Begehrung, zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Daher hat K. auch die Eigenschaft der Intuition (bei den mathematischen Urteilen) derjenigen der Diskursivität (aus blossen Begriffen) in fast mystischer Weise entgegengesetzt (Proleg. S. 58 Kehrb.). Er hat dadurch allem Scholastizismus ein Ende gemacht und nur jener Dialektik das Feld offen gehalten, welches sich nicht auf den stürmischen Ozean uferloser Meere des rein logischen Denkens ohne Anschauungshintergrund hinauswagt.

Also es ist die Art der Urteilskraft, die in Frage gezogen werden muss. Und da das Urteil nur das letzte Hülfsmittel der Erkenntnis ist, so wird man alles das, was als Urteil gilt, auch unmittelbar auf die Erkenntnis beziehen und von ihr gelten lassen können. Daher ist es bedeutungsvoll, wenn Vaihinger (Kommentar II S. 2) hervorhebt, dass K. am Anfange seiner „Ästhetik" von mehreren Arten der Erkenntnis spricht. Eine davon, d. h. eine von jenen verschiedenen Modis, mittelst deren irgend eine Erkenntnis auf Gegenstände sich bezieht, ist diejenige, wodurch diese Beziehung eine unmittelbare wird. K. nennt diesen Modus der Erkenntnis Anschauung. Nach dem aber, was ihn dazu veranlasst, indem wir nicht wissen, ob der vom Gegenstande aus bewirkte Reiz in dem Subjekte eine Willens- oder Gefühlsbewegung auslöst (vgl. Vaihinger, a. a. O. I 175 f.), ob eine aktive oder passive Zustandsänderung des Subjekts, könnte es den Anschein gewinnen, dass K. für den in Rede stehenden Begriff nicht die richtige Grundvoraussetzung in Bereitschaft hält.

Man wird gut thun, die Lösung des damit versprochenen Problems mit demjenigen zusammenzustellen, was K. in seiner Kr. d. U. unter Teleologie versteht. Denn wenn Anschauung mit dem Irritabilitätsvermögen in Verbindung tritt, da es uns nicht gleichgültig sein kann, als was die Dinge auf uns einwirken, so dass ein teleologischer Bestimmungsgrund von uns regelmässig den Anschauungen der Dinge untergeschoben werden muss, mögen wir wollen oder nicht, genau so, wie die Pflanze, wenn in sie einmal der organbildende Saft eingeströmt ist, wachsen muss, so ergiebt sich, dass wir eben auch die Erkenntnis des Menschen als ein auf Trieben beruhendes Ergebnis anzusehen haben. Wir können uns nun aber im allgemeinen nur durch teleologische Bilder eine Vorstellung von dem machen, was die Dinge sein sollen, die uns umgeben; denn die Dinge erscheinen uns nur durch das Lorgnon unserer Intuition. Und in diesem

Vorstellen schreiben wir ihnen auch eine gegenseitige Beeinflussung zu, wozu als markantes Beispiel etwa die Darwinsche Anschauung von der künstlichen Befruchtung gewisser Pflanzen durch Tiere (Samenübertragung) gehört, da wir diesen Vorgang als den eines Schöpfermachtwortes im letzten Grunde betrachten, das es für geeignet darstellt, dass — in Ermangelung der selbstthätigen Bewegung des Samenstaubes diese Übertragung mittels lokomotorischer tierischer Kräfte erfolge. Und ganz dasselbe ist mit allen unseren Empfindungen der Fall. Sofern sie nicht eine direkte Gefühlswirkung erzeugen, wie das unmittelbare Gefühl der Ordnung und Gesetzmässigkeit zeigt, von dem K. nach der oben erwähnten Stelle (Kr. d. U. S. 242 Ende) spricht, muss doch auch das in der Anschauung sich entwickelnde harmonische Gefühl von den verschiedenen Einzelheiten einer Konstruktion nach geometrischen Gesichtspunkten mit dem teleologischen Prinzip verbunden gedacht werden. Dass hierbei vielleicht aus anderen Gebieten (aus dem physisch-organischen Leben) hergenommene Prinzipien tonangebend erscheinen, lässt sich wohl schon aus Vergleichungen der geometrischen Termini mit natürlichen Vorgängen erschliessen, wie z. B. schon die Benennungen von Linien unter Rücksichtnahme auf solche (mechanische, biologische) Vorkommnisse erfolgen. Man spricht z. B. von Schwerlinien, Schwerpunkt der Dreiecke, Convoluten, Schneckenlinien, Brennpunkten, Strahlen. Man verbindet also Physisches und Mathematisches rein nur durch die Vorstellung und zwar durch die mittelst des Gefühls ermöglichte Vorstellung. Denn eine Übertragung des Brennens oder Strahlens auf die geometrischen Gebilde kann nur unter Voraussetzung des Gefühls entstehen. Insofern nämlich keine direkte Verstandesverbindung zwischen einer künstlich gezogenen Linie und einem natürlichen Vorgange besteht, so bleibt nichts anderes übrig, als dem durch das blosse Gefühl bewerkstelligten Deckungsversuche zwischen Physischem und Mathematischem das Wort zu reden, wenn wir alles erkenntnistheoretisch auffassen. So hat auch K. nur von diesem mittelst des Gefühls eingeleiteten teleologischen Vorgange gemeint, dass es Bewunderung errege, dass er eben deshalb aus unserem Gemüte stamme, in welchem also alle Anlässe dazu vorhanden sind, um den Gegenständen der Aussenwelt mittelst eines aus unserem Innern sich ergebenden Prinzips beizukommen (Kr. d. U. S. 243). Denn diese Bewunderung erfolgt nur deshalb, weil wir in die so oder so gegebene Beschaffenheit des Dinges einen Zweck hineinlegen. Allerdings muss dabei der Gegenstand selbst in Form einer Anschauung uns zunächst kund gegeben werden. Wie sollen wir uns aber z. B. eine Anschauung von den Radiusvektoren einer Ellipse oder Parabel machen, wenn uns nicht auch die Eigenschaft der Licht- und Wämestrahlen oder doch ein, dem in ihnen vorkommenden physikalischen Gesetze sonst entsprechendes Bild von der Regelmässigkeit dieser Reflexion vor Augen schwebt? Indem aber gerade in der durchgängigen Konzentration der in Rede stehenden Strahlen nach dem Focus hin die allerdings bloss gedachte Möglichkeit davon liegt, dass eine dieser Harmonie vorarbeitende Schöpfermacht es war, von welcher infolge dessen jene unsere subjektive Bewunderung ausgegangen ist, so dass auch hier dem objektiven Gesamtgebilde, dem komplexen Reize, eine eben entsprechende innerliche komplexe Gefühlswirkung adäquat geht, so durfte

Kant wohl auch sonst behaupten, dass mit diesem bloss idealen Bilde ein innerer Vorgang verbunden ist, dessen wir in verhältnismässig roher Weise durch die Anschauung habhaft werden, weil in der Anschauung nicht bloss leere objektive Empfindungen, sondern auch subjektive Gefühle enthalten sind, weil wir sonst keine Irritabilitätswahrnehmungen hätten, auf Grund welcher jene Lebhaftigkeit der Anschauung entsteht, die uns dieses von allen ähnlichen Objekten abzuscheiden veranlasst. Denn überall muss diese Lebhaftigkeit, welche uns gleichsam auf eine anthropomorphistische Macht hinweist, durch welche die Anschauung sich gebildet hat, den Anstoss zur Unterscheidung der Dinge selbst geben, indem durch die erwähnte Einheit und trotzdem Vielheit, also durch die angedeutete Harmonie die Grundlage für die erwähnte Unterscheidung der Dinge geschaffen ist. Daher sagt auch K. (S. 243): (Indem wir diese unsere Gefühlsauffassung, die durch teleologische Vorstellungen geweckt wird oder auch deren Zustandekommen, weil es uns vor allem als Eindrücke aufnehmende Wesen mit einem gewissen Auffassungszustande, den wir als Zweckmässigkeit genommen haben, ausstattet, den teleologischen Auffassungszustand im Gefolge hat, indem wir also der besagten Gefühlsauffassung willenlos überantwortet sind) „dadurch . . . bekommt diese“ (teleologische) „Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äusseren Grund der Regeln habe und also die Übereinstimmung des Objekts zu dem Bedürfnisse der Regeln, das dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei.“

Aber welche Absicht liegt dann der Kr. d. r. V. unter, wenn sich zeigt, dass in letztem Grunde für alle Untersuchung nur ein subjektives Gebilde vorausgesetzt wird, das in die Freiheitslehre einmündet, insofern ja alle Teleologie auf dem Willen beruht? Die Antwort auf diese Frage ist darin gelegen, dass wir durchgehends in der reinen Vernunft nur die Anlässe zu Verstandeshandlungen mittelst des durch jene Teleologie gewonnenen Apparates haben, im Vergleich zu welchem nach der Ansicht des Königsbergers bis heute nichts Besseres hat gesetzt werden können. Denn sonst würde er nicht das Urteil, welches zwar gemäss dem in der Kr. d. U. Bemerkten auf der durch das Gefühl erschlossenen Teleologie basiert, aber doch wieder in die 4 Kategorien als Aristotelische Grundcharaktere aller Verstandesthätigkeit einmündet, dem ganzen grossen Gebäude seiner Vernunftkritik zum Fundamente gelegt haben. Handelt es sich ja in demselben doch bloss darum, dem denkenden Verstande und der nur auf dialektischem Wege vorgehenden und dieses Verstandes sich bedienenden Vernunft die Bahn in der Weise frei zu machen, dass er einerseits unter Mithülfe der logischen Normen, andererseits unter fester Fundamentierung auf dem Einheitsprinzip des freiheitlich verwendeten teleologischen Gefühls jene Urteile bilden lehre, welche unter dem Namen der synthetischen bekannt sind, wobei dieselben noch durch das Epitheton des Apriori eine besondere und zwar nur auf die Teleologie der oben berührten Art bezogene Bedeutung erhalten. Natürlich hat dabei diese Teleologie nicht den Beigeschmack, der ihr vielfach von anderen Philosophen geliehen wurde, nämlich als etwas auf Dinge an sich Bezogenes, sondern die von K. gemeinte Teleologie ist wieder nur ein Hülfsmittel,

um Grundsätze für die regulative Bedeutung der Urteile aufzustellen, da auch jene Teleologie selbst nur regulativ ist.

Von hier aus erhalten die sog. Reflexionsbegriffe erst ihre volle Bedeutung. Sie sind für die Feststellung der Anschauung das, was die Kategorien, Grundsätze und Schematismen für die logische Erkenntnis sind. Denn es handelt sich bei ihrer Aufstellung um die Eindrücke, welche von den Reizen der Aussendinge auf uns insofern geübt werden, als wir vor aller logischen Feststellung einen subjektiven Vergleich zwischen den durch diese Aussendinge auf unser Ich gemachten Eindrücken, wenn auch zum Behufe der darauf folgenden logischen Erkenntnis, anstellen. Insofern wir aber auch etwas Äusseres (das was K. Zeit und Raum nennt) zugrunde legen, muss diesem in der eben erwähnten vorlogischen Beurteilung Rechnung getragen werden. Nicht als ob dieses zugrunde liegende Äussere etwas an sich Seiendes wäre. Aber es ist auch nicht etwas Leibnizisch Intellektuiertes; denn der Intellekt ist vom Standpunkte der Genesis der Erkenntnis etwas Aposteriorisches (Kr. d. r. V. S. 248 f.). Da nun mit der K.schen „Anschauung" eine Affektion unseres Gemütes gemeint ist, welche sich auf einen Gegenstand bezieht, durch welchen wir „gerührt" werden (vgl. Vaihinger, Komm. I, S. 6), so weist das auf das Gemüt und eigentlich auf jenen Eindruck, den uns die Dinge vor allem in quantitativer Weise machen, da überall in dem Gefühl eine grössere oder kleinere Intensität desselben vor allem, und zwar eben deshalb in Raum und Zeit sich bemerkbar macht.

Damit haben wir also eine Anschauung durch das Gefühl gefunden, die sich in allem von teleologischer Seite zeigt, wie wir aus der Kr. d. U. gesehen. Da aber jedes Urteil, sofern es teleologisch ein reflexives, kein bestimmendes ist, so hat das, was K. Reflexionsbegriff nennt, die grösste Bedeutung.

Sollte denn nicht dieser Begriff geeignet sein, unser ganzes Erkenntnisvermögen auf das hellste zu beleuchten, wenn wir erwägen, dass unser Planet nur ein unscheinbarer Teil der sämtlichen grossen Fixsternsysteme ist und daher Anlass dazu giebt, die Weltanschauungen mittelst des Gefühls zu vervollkommnen, als eines Surrogats der Erkenntnis jener Dinge, die zu erreichen uns unmöglich ist, so dass eine Art Teleologiegefühl hier überall aushilft? Aber mit dieser Zurückversetzung unserer Existenz ist nichts gewonnen ausser die Möglichkeit, unser Wesen, das wir doch nur durch Festhaltung unserer eigenen, inneren Fähigkeiten erkennen, allem Sinnlichen und daher auch jenem grossen Weltbilde zugrunde zu legen, das wir eben nur dadurch gewonnen haben, dass wir nicht bloss dieses innere, sondern auch jene sinnliche Erscheinung der Weltkörper zum Gegenstande unserer Erkenntnis machen, aber so, dass wir die beiden im Vereine unserer Auffassung zugrunde legen, wobei sich zeigt, dass nur jene Anschauungsformen von Zeit und Raum aus den von oben, aus dem Fixsternhimmel und seinen Bewegungsantrieben, her gelangenden Grundfaktoren uns das Fundament alles unseres Verständnisses abgeben. Kurz — es sind nur die Reflexionen, welche sich als das wichtigste Bindeglied (wir können wegen der gegenseitigen Bezogenheit aller Erkenntnisfaktoren nicht einmal Grundglied sagen) darstellen. Damit ist aber das Wenige erschöpft, das K. am Ende seiner Vernunftkritik für die gesamte Erkenntnis als letztes und sozusagen Essenzergebnis feststellt.

Recensionen.

Cassirer, Ernst, Dr. phil. Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes". Giessen, Alfred Töpelmann. 1906. (35 S.).

Hermann Cohen in Marburg ist einer der ersten, die auf eine Erneuerung des kritischen Idealismus hingewirkt haben. Er hat sich nun mit P. Natorp zur Herausgabe philosophischer Arbeiten verbunden, die entweder aus der Anregung beider entstehen oder wenigstens aus dem wissenschaftlichen, also sachlich verstandenen, Freundschaftskreise beider hervorgehen sollen.[1]) Die Sammlung eröffnet Ernst Cassirer mit der hier vorliegenden Schrift. Diese dient allein, wie es ihr Titel verheisst, der Auseinandersetzung der beiden philosophisch heterogenen Standpunkte. Den kritischen vertritt Cassirer. Den unkritischen exemplifiziert er an der Neu-Fries'schen Schule. Lediglich als deren Repräsentanten, also aus rein sachlichen, nicht persönlichen Motiven wählt er deren „Führer" Nelson heraus. Ich selbst kenne die Organisation dieser „Schule" zu wenig, um zu wissen, wer sich darin als Schulmeister aufspielt, werde daher im Folgenden Cassirers Beispiel nur als deren Repräsentanten betrachten.

Das Schutzpatronat über ihn haben Fries und Apelt übernehmen müssen. Beiden Männern ist die Geschichte der Philosophie zu Dank verpflichtet. Ob es ihnen aber zu Dank gehandelt ist, wenn man, wie ihr Klient, im Streite der philosophischen Schulen weniger einen Streit um die Prinzipien, als um die Formulierung der Prinzipien sieht, dürfte mit Cassirer billig bezweifelt werden. Was über die Prinzipien selbst von Seiten der Neu-Fries'schen Schule verlautet, muss dem kritischen Idealisten „mindestens, mildestens" sonderbar erscheinen.

Wenn freilich von den Erkenntnisprinzipien die unmittelbare Gewissheit behauptet wird, so dürfte für die Behauptung kein Geringerer als Kant selbst zum Zeugen angerufen werden. Nur dürfte sich gerade hier zeigen, dass der Fries-Repräsentant dabei zwar in der Prinzipformel mit Kant übereinstimmen kann, im Prinzip selbst aber toto coelo von ihm geschieden bleibt. Kant selbst erklärt nämlich einmal: „Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht blos deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind." Dass alles Begründen letzte Gründe fordert, die eben, weil sie die Voraussetzung für alles Begründen sind, nicht in anderen Gründen gegründet sein können, hat Kant also selbst betont. Und man würde nicht blos in infinitum mit der Begründung gehen müssen, wollte man für die Grundlagen der Erkenntnis selbst die Grundlagen suchen wollen. Man müsste dann für diese Grundlagen der Grundlagen wieder die Grundlagen u. s. w. ins Unendliche suchen. Man würde sich aber auch im Zirkel — und nicht blos im unendlichen Progressus — bewegen, wollte man, was Grundlage für alles Erkennen ist, selbst erst durch Erkennen gründen. Auch das hat mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit schon Kant bemerkt.

---

[1]) Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Hermann Cohen und Paul Natorp in Marburg. Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen. 1906.

Ich hätte deshalb ganz besonders gewünscht, dass Cassirer auch an dieser Stelle gerade auf Kant, den Begründer des kritischen Idealismus, hingewiesen hätte. So wäre vor allem klar geworden, dass wir vom Standpunkte des kritischen Idealismus aus gar wohl einsehen können, dass die Grundsätze nicht selbst in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind, ohne dem verkehrten Versuch einer psychologischen Aufweisung auch nur die mindeste Bedeutung einräumen zu müssen. Die ganze Unterscheidung zwischen der logischen und der psychologischen Gewissheit, zwischen Geltung und Anerkennung, die Cassirer natürlich auch hier macht, wäre vielleicht noch deutlicher geworden, ebenso der Unterschied zwischen logischen Prinzipien der Erkenntnis einerseits und Erkenntnissen als thatsächlichen Erkenntnisakten oder Urteilen andererseits. Zugleich wäre wohl auch die Unterscheidung zwischen Deduktion, Beweis und Ableitung so deutlich geworden, dass selbst der „gesunde Menschenverstand" eines Neu-Friesen die Absurdität seiner Methode, die Gewissheit, wie er sie versteht, aufzuweisen, hätte nun doch wohl einsehen können. Die Methode ist, falls der Ausdruck absurd zu hart klingen sollte, von einer köstlichen Naivität. Der Aufweis der unmittelbaren Gewissheit der Erkenntnisprinzipien soll nämlich dadurch erfolgen, dass wir zeigen, sie seien in unserem empirischen Erkennen in thatsächlichem Gebrauch. Die Unterscheidung der quaestio juris von der quaestio facti ist es, die von Anbeginn schon die kritische Problemstellung von der des gesunden Menschenverstandes trennt. Die Gegenüberstellung der Standpunkte, die Cassirer schon in dem Titel seiner Schrift vollzogen hat, rechtfertigt sich also sofort aufs glänzendste. Dass dem Psychologismus schon durch das Unterlassen jener Unterscheidung Thür und Thor geöffnet ist, das ist klar. Es brauchte nun kaum noch erklärt zu werden, dass die Deduktion der Grundsätze ein psychologisches Geschäft sei. Dass die Grundsätze, damit wir wirklich ihrer gründenden, d. h. Erkenntnis im gesamten Umfange stiftende Wirksamkeit vertrauen dürfen, auch wenn sie nach Kant selbst nicht auf allgemeinere und höhere Erkenntnisse gegründet werden können, die kritische Frage selbst fordern, worin ihre grundsätzliche Kraft nicht zwar gegründet sei, sondern von Rechts wegen bestehe, diese von Kant selbst unmittelbar im Anschluss an seine Bemerkung von der Klimax der Begründung gestellte kritische Frage existiert für den Friesischen Repräsentanten nicht. Ja sie kann nicht für ihn existieren, denn wir werden belehrt, Kant habe das Prinzip des Selbstvertrauens der Vernunft nicht entdeckt. Das ist ja ganz entzückend. Wenn Kant über dieses Prinzip der „Gemächlichkeit", die, wie er selbst einmal bemerkt, schlimmer als alle Übel des Lebens ist, wenn er über dieses Prinzip des Selbstvertrauens der Vernunft nicht hinausgewesen wäre, ja gewiss, er hätte die Kritik der Vernunft nicht geschrieben. Denn, wie Cassirer treffend bemerkt, die Kritik allein konnte den Rechtsgrund bezeichnen, aus dem wir der Vernunft vertrauen dürfen, sie allein konnte nach dem Rechte und Grunde fragen, mit dem wir der Vernunft vertrauen und an Stelle eines blinden Glaubens und Selbstvertrauens der Vernunft eine Überzeugung und ein überzeugungsvolles Vertrauen zur Vernunft setzen. Dass alle thatsächliche Erkenntnis die Grundsätze voraussetzt, ist sicher. Aber ebendarum ist der Glaube, damit auch die logische Geltung der Grundsätze aufgewiesen zu haben, eine ebenso sichere — Thorheit. Denn auch er bewegt sich im Zirkel. Kant kann natürlich, trotz des Scheins der Übereinstimmung mit seiner Anschauung über das Wesen der Grundsätze, dafür nicht in Anspruch genommen werden. Vielmehr erhellt jetzt noch einmal gerade daraus so recht, welch himmelweiter Unterschied besteht zwischen den Grundsätzen und der Formulierung der Grundsätze.

Es ist dies wahrlich kein geringerer als der, den ich hier bereits — und darin bin ich der Zustimmung Cassirers gewiss, obwohl er, wie gesagt, den Hinweis selbst nicht direkt giebt —, als den fundamentalen Unterschied zwischen Grundsätzen der Erkenntnis und Erkenntnis der Grund-

sätze — von denen jene ersten der ruhende, ewige Ankergrund und zugleich Zielpunkt für den ewig bewegenden nie ruhenden, unendlichen Fortschritt dieser letzten sind — ausspreche und den ich selbst einmal an anderer Stelle zwecks der weiteren Unterscheidung zwischen Grund, Begründung und Grundsatz ganz ausführlich zu behandeln gedenke.

Mit viel Vergnügen wird jeder mit dem Gange der Geschichte der philosophischen Denkarbeit einigermassen Vertraute sehen, welchem Schema sie sich in der also gerichteten systematischen Auffassung des Fries-Repräsentanten fügen muss. Cassirer, der, als er das vorliegende Schriftchen verfasste, gerade von seiner bedeutsamen, der ersten grosszügigen monographischen Behandlung des Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit zurückkam, war so recht der Mann, um mit einer souveränen Beherrschung des Stoffes die nötigen Korrekturen anzubringen.

Aber die offenbare Laune dieser Art Geschichtsschreibung interessiert uns hier weniger, als sie Cassirer interessiert haben mag. Die systematische Bewertung, die dieser der Gegenansicht angedeihen lässt, ist uns selbst von grösserem Interesse. Und dafür hat er — freilich auch mit dem Blick des Historikers — gleich die rechte Stelle getroffen. Die Common-Sense-Philosophie ist es, das geht gleich aus den ersten Darlegungen hervor, die von neuem aufgewärmt werden soll. Der gute Beattie hat der neuen Lehre zu Gevatter gestanden. Mit dessen Begriff vom Common-Sense wird das von Cassirer treffend belegt. Der thatsächliche Gebrauch, die unmittelbare Selbstbeobachtung sind auch für die Schottische Schule die Erkenntniskriterien. In der Neu-Fries'schen Schule erleben wir also eine Neu-Schottische Schule in Deutschland. Neue Gesichtspunkte scheinen kaum hinzugefügt zu werden. Was zur Bekräftigung und Einschärfung der alten Argumente beigebracht wird, scheint mehr persönlicher Natur, nicht nur, insofern es ausdrücklich argumenta ad hominem sein sollen, sondern auch weil es weniger im Verstande — das Wort objektiv, wie subjektiv genommen — als im Temperament des Argumentators seinen Ursprung hat. Dass Kant selbst gelegentlich gar für die neue Common-Sense-Partei in Anspruch genommen wird, diese Naivität brauche ich in unserer Zeitschrift kaum näher zu charakterisieren. Es mag genug sein, überhaupt auf sie hinzuweisen, wie auch Cassirer sie mit Recht nur einfach verzeichnet hat.

Dass diese Methode den „alle Philosophie zerstörenden Empirismus" abwenden könne, das wird, wie Cassirer sehr richtig bemerkt, doch nur der glauben, der da meint, die innere Erfahrung sei nicht auch Erfahrung; oder der, wie Cassirers Common-Sense-Repräsentant, in Wirklichkeit meint, der Psychologismus sei nicht Psychologismus; und sich trotz seiner antitransscendentalen Tendenz am Ende selbst für einen „Transscendentalisten" hält. Von ihm sagt Cassirer: er sei „ausgezogen, um die transscendentale Methode, die er als das Erbübel in der neueren Philosophie ansieht, mit Stumpf und Stiel auszurotten. Aber eine geheime und widerstrebende Anerkennung ihrer Bedeutung hat er in sich selbst doch nicht völlig zu besiegen vermocht; so kommt es, dass er zuletzt seinen eigenen Helden, dass er Fries zum Vertreter des echten und wahrhaften — ‚Transscendentalismus' stempelt".

Wie durchaus treffend diese Sätze Cassirers sind, macht er besonders deutlich durch den Hinweis darauf, dass die neue deutsche Common-Sense-Richtung nicht etwa eine neue Methode der Erkenntnistheorie aufzurichten sucht, dass sie auch nicht bestimmte Richtungen innerhalb der Erkenntnistheorie, sondern die gesamte Erkenntnistheorie bekämpfen wolle. Was es mit dem neuen „Transscendentalismus" für ein Bewenden habe, dürfte danach völlig klar sein. Kuno Fischer hat einmal die Grundforderung des Sokrates an den Philosophen, in der dieser mit Kant zusammentreffe, ganz ausgezeichnet dahin formuliert: „zu wissen, was man thut und zu thun,

was man weiss". Misst man die neue Philosophie an dem Massstabe dieser Forderung, so weiss man, was man mit ihr zu thun hat.

Aber sie selbst will ja nach dem Wissen gar nicht fragen. Nach ihr ist die Möglichkeit und Gültigkeit des Wissens kein Problem. Die Frage nach dem Verhältnis des Gegenstandes der Erkenntnis zur Erkenntnis des Gegenstandes erscheint ihr müssig. Auf den Unterschied der Geltung für alle Subjekte und der Geltung von allen Objekten will und kann sie, wie Cassirer ihr schlagend nachweist, gar nicht reflektieren.

„Die Geschichte der Philosophie bietet demjenigen, der sie in ihren Einzelheiten verfolgt, ein verwirrendes und wenig trostreiches Bild. Wichtige Grundgedanken, die für immer befestigt und erwiesen zu sein schienen, werden wiederum preisgegeben; alte Irrtümer, die längst widerlegt sind, wagen sich von neuem hervor und preisen sich als neue Entdeckungen an." Mir will es scheinen, als ob Cassirer mit diesen Worten zum Schluss seiner Schrift den von ihm geschilderten und bekämpften neuen Common-Sense-Glauben noch einmal zusammenfassend charakterisiere. Alles, was Kritik heisst, die der Common-Sense nie „gekostet", wird verzerrt. Mit Leidenschaft strebt man zurück zur vorkritischen Philosophie. Männer, die sich um die Erneuerung des kritischen Geistes in der Philosophie unvergängliche Verdienste erworben haben, werden leichthin abgethan.[1]) Aber der neue Glaube, oder vielmehr die neue Auflage eines alten Glaubens ist, wie dieser selbst, nur ein zeitgeschichtliches, ja wohl tagesgeschichtliches Phänomen. Und für die Beurteilung der geschichtlichen Entwickelung des Denkens ist er kein Indizium. Denn es wäre „voreilig, sein Urteil auf diesen Eindruck zu gründen, den man aus der Betrachtung der jeweiligen Zeitgeschichte der Philosophie gewinnt. Wer die Gesamtentwickelung des Denkens verfolgt, dem muss deutlich werden, dass es sich in ihm um einen langsamen stetigen Fortschritt derselben grossen Probleme handelt. Die Lösungen wechseln; aber die Grundfragen behaupten ihren Bestand. Alles, was gegen sie eingewandt wird, trieb nur dazu, sie schärfer und klarer zu formulieren und damit ihre Lebenskraft zu beweisen. Eine dieser Grundfragen aber hat Kant in der ‚transscendentalen Deduktion' der Kategorien entdeckt, und es wird immer vergeblich sein, sie wiederum aus dem Bewusstsein der Wissenschaft verdrängen zu wollen".

Auch die neuen Einwendungen von einem alten Standpunkte aus haben dazu gedient, die kritische Problemstellung in Cassirers Schrift klar und deutlich hervortreten zu lassen. Die Arbeit leistet trotz ihres bescheidenen Umfanges ganz vortreffliche Dienste für jeden, der sich über die Auseinandersetzung zwischen dem kritischen Idealismus und der Philosophie des gesunden Menschenverstandes informieren und orientieren will, Dienste, für die wir dem Verfasser nur dankbar sein können. Und der Marburger Sammlung kann man nichts Besseres wünschen, als dass ihr viele Abhandlungen gleichen Wertes und Geistes, wie die vorliegende, beschieden sein möchten.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Sentroul, C. L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote. Thèse d'agrégation à l'École de Saint Thomas. Louvain, Institut supérieur de philosophie. 1905. (XII u. 240 S.)

Bei der Beurteilung des Buches ist zu unterscheiden zwischen der Tendenz und der historischen Darlegung des Themas. Die Tendenz ist

[1]) Zum Beweise dessen führt Cassirer eine in den Götting. Gel. Anz. vom erneuten Common-Sense-Standpunkte aus verfasste Recension der Logik Cohens an. Wer diese Recension gelesen hat und Cohens Werk kennt, wird verstehen, dass jene „Kritik" nicht „um ihres sachlichen Gehaltes", sondern nur „um der Stelle willen, an der sie erschienen ist", von Cassirer herangezogen wird.

neuscholastisch und bedarf somit keiner weiteren Erörterung. Die Bearbeitung des gestellten Problems dagegen ist nach mancher Richtung zu loben — die Objektivität des Verf. wird durch seinen eigenen Standpunkt nicht getrübt. — Die dem Aristoteles geltenden Partieen der Schrift nehmen im Verhältnis zu den Kant gewidmeten nur verhältnismässig wenig Raum ein, doch ist das im Charakter der beiden Philosophien mit begründet.

Verf. beginnt mit einer allgemeinen Charakteristik der Kantischen Philosophie. Er resumiert sie dahin: la science kantienne peut être conçue comme un arc (arc de triomphe ou fourches caudines?) dont les pieds-droits reposent sur l'expérience d'une part, du côté spéculatif sur la loi morale d'autre part, du côté pratique; et dont le sommet de métaphysique s'en va toucher ce qui, à tout prendre, est toujours le nuage, mais devient le nuage censément atteint de la réalité. — Einige Bemerkungen des Verf. über die vorkritische Periode Kants sind offenbar ohne eigene Kenntnis desselben geschrieben. Nach S. 3 scheint es fast, als ob der vorkritische Kant sich so gut wie gar nicht mit Philosophie beschäftigt hätte. — Dagegen ist der Hinweis auf die dogmatischen Bestandteile des Kritizismus mit Beifall zu begrüssen.

Auch das zweite Kapitel, „la question de la verité", ist noch vorbereitender Natur. Es giebt eine Theorie aus der Critériologie Générale von Mercier, dem Lehrer des Verf., wieder. Im Begriff der Wahrheit soll, da die Dinge selbst nicht in den Verstand hinein können, eine Antinomie liegen, die aber durch den Begriff der ontologischen Wahrheit aufgelöst werden könne, einen Begriff, der aber seinerseits wieder unter anderem auch — die Existenz Gottes voraussetzt. Auch Aristoteles' Wahrheitsbegriff wird sogleich erörtert.

Dem Kantischen dagegen ist ein eigenes Kapitel, das dritte, gewidmet. Verf. hebt gut hervor, dass Kant einen doppelten Wahrheitsbegriff besitzt: accord avec les lois de l'esprit und conformité avec l'objet de la représentation. Doch glaubt Verf. sie miteinander vereinigen zu können. Bei dieser Gelegenheit erfahren auch die Kantischen Begriffe der „Regel" und der „Allgemeingültigkeit" eine nähere Darstellung. — Der Vergleich des Kantischen mit dem Aristotelischen Erkenntnisbegriff ergiebt: Il se produit entre Aristote et Kant des points de contact plus superficiels que profonds. Schon vorher bemerkt Verf. gelegentlich: Du kantisme, qui se joue dans le ton subjectiviste, à l'aristotélisme, qui se joue dans le ton dogmatiste, les mêmes mots ne sont point synonymes mais analogues.

Auch die folgenden Kapitel stehen noch, fast ausschliesslich, unter dem Zeichen Kants. Verf. untersucht zunächst den Realitätsbegriff bei Kant und hebt die realistische Tendenz in ihm hervor. Und zwar sei es ein subjektivistischer Realismus. „On plutôt: provisoirement subjectiviste. La croigance à la réalité extérieure est un élément nécessaire de la conscience. Ce n'est pas une nécessité logique telle que l'entend le dogmatisme, c'est-à-dire une conclusion sûre, valablement déduite de prémisses sures, mais c'est une pièce essentielle à la cohésion, de la connaissance. — Mit Recht weist Verf. darauf hin, dass die Spaltung der Kantianer in mehrere Lager (Idealisten, Realisten etc.) in Widersprüchen der Kritik selbst ihre Wurzeln hat.

Das Ergebnis der Untersuchung von Kants Wissenschaftsbegriff ist: la science est une synthèse a priori, qui, à d'autres égards, est un idéalisme transscendental . . . La notion de science, considérée comme synthèse, achève la notion de la vérité kantienne. La notion de science, considérée comme idéalisme transscendental, achève en ses derniers traits la théorie kantienne de la réalité on du correspondant réel de la connaissance.

Die beiden letzten Kapitel des Buches wenden sich schliesslich der Metaphysik zu. Das eine ist Kant, das andere Aristoteles gewidmet.

Verf. meint, que l'intention initial de Kant fut d'établir, par sa critique, un dogmatisme moral ou métaphysique, au moyen d'un argument négatif. Die Kritik sei un préambule nécessaire de la métaphysique. Verf. unterscheidet zwischen der métaphysique spéculative und der métaphysique morale. Zunächst wird die erste behandelt und gefragt, was Wissenschaft und Metaphysik gemeinsam ist, was sie verbindet und was sie unterscheidet. Zwischendurch findet sich ein Exkurs darüber, ob die Metageometrie Kants Raumlehre umstürze. Verf. verneint die Frage entschieden. Auch die Frage nach dem Objekt der spekulativen Metaphysik findet jetzt Beantwortung: Cet objet c'est l'absolu, c'est-à-dire l'inconditionné... C'est ainsi que la métaphysique spéculative comporte un triple objet l'homme, le monde et Dieu. Die Ideen vervollständigen die Wissenschaft — Ref. Die Metaphysik der Natur und ihr Verhältnis zur Ideenmetaphysik hätte näher erörtert werden müssen. — In dem Abschnitt über die métaphysique morale wird vom Parallelismus zwischen den Ideen und Postulaten, dem Primat der praktischen Vernunft und der Giltigkeit dieser Art Metaphysik gehandelt. Dans l'ordre spéculatif, nous pensons „comme si" le monde avait Dieu pour auteur; pourquoi pas? Dans l'ordre moral nous en sommes sûrs. Et comment? Sans peine d'inconséquence avec les principes immédiatement présents à la conscience, celui notamment de l'impératif catégorique. — Verf. schliesst hieran eine Bemerkung über die Kontroverse Paulsen-Vaihinger betreffend die Kantische Metaphysik. Paulsens Name wird überhaupt besonders oft genannt und hervorgehoben.

Die Hauptintention des nun folgenden letzten Kapitels ist diese: opposer au dualisme qui affecte la théorie épistémologique de Kant, l'unité dans laquelle le système d'Aristote réunit les diverses branches du savoir total . . . Pour Aristote, la métaphysique est une espèce dans le genre science, l'espèce la plus excellente. In zwei Abschnitten, La science selon Aristote und La métaphysique selon Aristote, sowie dem sich anschliessenden Schlusswort wird der Vergleich der beiden Philosophen zu Ende geführt.

Was diesen ganzen Vergleich anlangt, so sehe ich einmal überhaupt keinen rechten Nutzen davon. Wichtiger aber ist: Kant und Aristoteles scheinen mir gar zu weit auseinander zu stehen, als dass sie in dieser Weise ungezwungen konfrontiert werden könnten. Überhaupt will mir ein Wort Simmels nicht aus dem Sinn: „In jeder Parallele zwischen grossen Persönlichkeiten, jedem Messen ihrer an einander, liegt eine Vergewaltigung; denn jede ist ihrem inneren Wesen nach etwas Unvergleichliches, jede wird von sich abgebogen, wenn sie mit der anderen auf einen Gesamtnenner gebracht wird. All die Einzelheiten der Lehren, in deren Konfrontierung derartige Parallelen zu verlaufen pflegen, haben ihre echte Farbe und Sinn erst in der Hinwendung auf das Gesamtzentrum, den Einheits- und Einzigkeitspunkt der schöpferischen Persönlichkeit."

In Bezug auf das Kanthistorische der Arbeit aber ist anzuerkennen: Verf. hat sich in die kritischen Schriften gut eingearbeitet. Seine Anschauungen sind klar und werden gut belegt, wenngleich ich persönlich die Kantische Philosophie für einen noch viel komplizierteren Bau halte, als es nach den Ausführungen des Verf. gelegentlich scheint. Doch ist die Schrift ein erfreuliches Symptom für die zunehmende Übereinstimmung der Auffassung Kants, wenigstens in den Kreisen, die ausserhalb des strengeren Neukantianismus stehen.

Die Darstellung ist der Sache nach klar, aber die sprachlichen Härten des belgischem Französisch erschweren das Verständnis. —

Das vorstehende Referat war bereits einige Zeit geschrieben, als im Maiheft der Revue néo-scolastique (1906) ein weiterer Aufsatz (37 S.) Vrai Thomisme contre vrai Kantisme (Discussion) desselben Verf. erschien. Es ist die Antwort auf einen Angriff, den sein Buch von katholischer Seite durch R. P. Regout, S. J., erfahren hat. Hatten wir

oben der scholastischen Tendenz des Autors ein näheres Eingehen versagen müssen, so ist sie Regout noch nicht scholastisch genug gewesen. Der heilige Thomas werde nicht genügend zitiert! Die Bemühung Sentrouls um historische Objektivität wird — als eine „infiltration kantisme" bezeichnet. Ein Vorwurf, der auf das ganze Institut supérieur de philosophie zu Löwen ausgedehnt wird, aus dem Sentrouls Arbeit hervorging. Dieser Vorwurf scheint dort heftig erregt zu haben und hat obige scharfe, ja schneidende Erwiderung Sentrouls hervorgerufen, deren grösster Teil übrigens von logisch-metaphysischen Fragen, überall unter besonderer Rücksichtnahme auf die Scholastik, handelt. Bemerkenswert ist, dass es auf Seiten der Neuscholastik bereits als höchste Genugthuung empfunden wird, dass Merciers Critériologie générale vom Neukantianismus ernst genommen worden sei. Ja, Sentroul spricht sogar von „infiltrations scolastique dans les milieux kantistes!" Ich glaube nicht, dass sich diese „infiltrations" weitererstrecken, als dass Medicus 1901 in den Kantstudien von jener Publikation Merciers gesprochen hat; eine Tatsache, von der Verf. auch in seinem Buch (S. 45) Akt genommen hatte.

Berlin. K. Oesterreich.

Görland, A. Rousseau als Klassiker der Sozialpädagogik. Beiträge zur Lehrerbildung und Lehrerfortbildung. 34. Heft. Thienemann, Gotha 1906. (24 Seiten.)

Diese Schrift stellt sich als eine Rekonstruktion des pädagogischen Systems von Rousseau dar, durch welche die Auffassung begründet und gerechtfertigt wird, dass Rousseau den Begriff der Sozialpädagogik in seinem „Emile" inauguriert. Auf dem Grunde des Idealismus erwachsen die Motive seiner Pädagogik; definiert sich als das Ziel aller Pädagogik die reine Gestalt des Wesens des Menschen (S. 5). Das Wesen des Menschen, das ist der natürliche Mensch. So befasst, in idealistischer Tendenz, das Wort „Natur" das Problem vom Grundgesetz des Menschen als Menschen (S. 4|5). Hierher gehören die Gesetze seiner Physis (wenngleich nur als Mittel zum sittlichen Zweck); vor allem aber die Grundgesetze des Moralischen (S. 5).

Denn es bestimmt sich für Rousseau der reine Begriff des Menschen in dem Apriorismus der sittlichen Vernunft (S. 16 f.. 20 f.). Das Gebot des Sittlichen ist kein von aussen kommendes, weder Menschen- noch Gottesgebot. Sittlichkeit heisst Spontaneität des Handelns. — Die Vernunft lehrt uns das Sittliche erkennen; das Gewissen macht diese Erkenntnis zur Verbindlichkeit des Willens (S. 21). In dieser Eindeutigkeit seiner Funktion, die als gut erkannte Handlung als Pflicht sich zuzueignen, wird das Gewissen zum Prinzip des Moralischen im Menschen. Rousseau nennt es, im Gegensatz zu allem erwerblichen Inhalt des Bewusstseins, ein eingeborenes Gefühl (S. 21). Damit aber durch die Bezeichnung des Gewissens als Gefühl keine Bedingtheit des Willens durch Begehrungen ausgedrückt wird, wird die Bestimmung des moralischen Willens in das Urteilen gelegt (S. 22 cf. o.) Durch diese ausschliessliche Beziehung auf die Aktivität, d. h. Spontaneität des Urteilens wird der Wille unabhängig von physischer Bedingtheit und also zum freien Willen (S. 22). Zugleich sehen wir hier den Zusammenhang des ethischen Apriorismus Rousseaus mit dem intellektualen oder logischen Apriorismus (cf. S. 17 ff.). Denn die Instanz des Urteils, der Verstand, ist nach Rousseau eine aus den Sinnen unableitbare, ureigene Funktion der Seele (S. 18).

Ist also die Bestimmung des Sittlichen in den tiefsten Grund des menschlichen Bewusstseins gelegt, so entspricht der Sicherheit dieser Grundlegung ihre Anwendung auf das Problemgebiet der Erziehung. Die Pädagogik Rousseaus beginnt schon auf der ersten Stufe mit dem Postulat der Spontaneität des Menschen. Auf dieser ersten Stufe soll der Mensch, noch ganz physisches Wesen, lernen dem Gesetz, welches ausnahmslos in der Welt der Dinge herrscht, sich unterwerfen und das Mass seiner Kräfte zum Prinzip seiner Wünsche und Bedürfnisse machen (S. 7). In dieser

Zucht gelangt das Kind zu einem Prinzip seines Handelns; die Beschränkung seiner Wünsche ist seine eigene Leistung aus einem Prinzip des Willens (S. 13). In dieser Zueignung, in dieser Verinnerlichung des Naturprinzips soll der Mensch zu einem Prinzip kommen, in dem er Herr seiner Physis und sich selbst Gesetzgeber wird (S. 9). Das besagt der Begriff der Zucht bei Rousseau. So wird der Dualität des Menschen, der nicht allein sittlich verpflichtetes, sondern auch physisches Wesen ist (cf. S. 13 ff.), Rechnung getragen und die Begehrungen werden durch Begehrungen überwunden. So steht der Begriff der Zucht andererseits in methodischer Beziehung zum Prinzip der sittlichen Erziehung (S. 8 f.).

Die bestimmte Regel für das Handeln ist indessen auf der ersten Stufe, der der Zucht, nur das individuale Prinzip des eigenen Vorteils. Dieses wird unzulänglich, wenn der Mensch zu seinesgleichen in Beziehung tritt. Die Idee, welche bis zu den Menschen führt, ist die Idee des Eigentums (S. 11). Durch die Thatsache des ersten Eigentums wird das erste Gesetz der Natur, die Sorge um die Selbsterhaltung im anderen Menschen bedroht (S. 11). Es sichert sich, indem auch dieser Andere Eigentum für sich beansprucht. Damit ist die Gefahr der Kollision der Interessen herbeigeführt und wir stehen vor dem Augenblick, wo in den Menschen der Sinn gegenseitiger Verbindlichkeit geweckt wird (S. 11). So wird das Naturprinzip des eigenen Vorteils zu einem sozialen Prinzip, welches die Einheit von Mensch zu Mensch umspannt. Auf dieser zweiten Stufe der Erziehung tritt der Mensch also aus dem Naturzustande heraus und in das erste Stadium des Vernunftzustandes (S. 11). Die soziale Erweiterung des ursprünglichen Naturprinzips lässt jede Isolierung als unmöglich erscheinen. Es wird die Aufgabe der Erziehung sein, in dieser Tendenz das Wesen der ökonomischen Gesellschaft darzulegen (S. 12).

Indem der junge Mensch in das Gefüge der gesellschaftlich-industriellen Arbeit, der Verträge und Verbindlichkeiten eingestellt wird, ist er gezwungen, die bestimmte Regel seines Handelns, die er erworben hat, von sich auf seinesgleichen und umgekehrt bezogen zu denken. Damit ist das Prinzip des individuellen Vorteils endgültig durchbrochen und es erwacht ein neues Prinzip des Willens im Menschen, das Gesetz des Gewissens (S. 12). Das ist das ursprüngliche und dem Menschen eingeborene Gesetz der Verträge und Verbindlichkeiten (S. 12). Mit diesem Gedanken erreichen wir die dritte und letzte Stufe der Erziehung. Die Handluug wird nun zum Selbstzweck, da der Zweck nicht in mir, noch in dem anderen, sondern in der Gemeinschaft beider liegt. — Diese Wahrheit der Vernunft eignet sich das Gewissen zu; so wird das Gute zur Pflicht (S. 23). Somit handelt der Wille aus der letzten bestimmten Regel, die möglich ist, d. h. die sein ureigenstes Gesetz ist, und wird zum freien Willen (S 23).

In diesem Mut zur reinen Sittlichkeit soll der Mensch Politiker sein (S. 23). Ist aber Moral und Politik eins, so muss die Erziehung Erziehung zur moralisch-politischen Arbeit sein (S. 24). So ist Rousseaus Pädagogik ihrem Endziel nach, wie ihrem Ursprung nach, Sozialpädagogik (S. 25).

An diesem Ende schliesst der Gedankengang der Schrift Görlands ab. Der Verfasser hat auch zahlreiche Verweisungen auf den Text des Emile dafür Sorge getragen, seine Auffassung von Rousseaus Pädagogik zu stützen.

Marburg a. L. Johannes Paulsen.

Selbstanzeigen.

Kuntze, Friedr. Dr. Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der Kantischen Erkenntniskritik. Winter, Heidelberg 1906. (315 S.)

Die Erforschung Kants ist in ein Stadium getreten, wo das Bestreben, die faktische Lehrmeinung des Philosophen möglichst genau zu buchen, abgelöst wird von dem Bestreben, die faktische Lehrmeinung umgekehrt zu berichtigen an den Problemen, die, als zeitlose wohlumschriebene Grössen, die eigentliche logische Substanz der Kantischen Philosophie ausmachen. Von dieser Tendenz ist nur noch ein Schritt bis zu dem Verfahren, auf das ich meine Darstellung des wichtigsten Teils der Kantischen Erkenntniskritik begründet habe. Ich habe mir von vornherein eine neue Operationsbasis geschaffen und bin ausgegangen, nicht von gegebenen historischen Zusammenhängen, sondern von der systematischen Formbestimmtheit des Objektivitätsproblems. Das inhaltlich leere, formal aber mit einer genauen Topik versehene Cadre, das diese Formbestimmtheit sich baut, habe ich dann ausgefüllt mit dem geschichtlich gegebenen Lehrbestande der theoretischen Philosophie Kants.

Dies Verfahren, dem die Geschichte nur als die zeitliche Form eines zeitlosen Prozesses interessant ist, und das diesen zeitlosen Prozess doch hinwiederum nur in geschichtlichen Formen darstellen kann, setzt die historischen und die systematischen Elemente meines Buches in seinen verschiedenen (drei) Teilen in verschiedene Proportionen. Dem ersten Teil fällt die wesentlich systematische Aufgabe zu, das fragliche Cadre zu bestimmen. Der zweite Teil erhebt sich erst aus historischer Kritik zu systematischen Ergebnissen. Man kann ihn kennzeichnen als eine Auswahl derjenigen Lehrstücke der Kantischen Erkenntniskritik, die ideell dem Objektivitätsproblem zugehören. Der dritte Teil verwertet die eigentümliche Betrachtungsweise des zweiten Teils jenseits der historischen Grenzen der Philosophie Kants. Daneben aber weisen der erste und der dritte Teil eine weitere Eigentümlichkeit auf. Die Technik meines Buches: ein bestimmt organisiertes Problem zum Massstab und Auswahlprinzip der Historie zu machen, teilt die geschichtlich gegebenen Philosopheme in zwei grosse Gruppen: in solche, deren Anlage der gehörigen Erfüllung des Objektivitätsgedankens, wie sie Kant gegeben hat, wahlverwandt und freundlich, und in solche, deren Beschaffenheit der Erfüllung konträr und feindlich ist. Diese feindlichen Philosopheme bekämpft nach einer, eigens zu diesem Zwecke ausgebildeten Taktik, der erste Teil; der Auseinandersetzung mit den der Kantischen Lösung befreundeten Philosophemen, dient der dritte Teil. Wie der zweite Teil all die Bestandteile aus der Kantischen Philosophie sammelt und disponiert, die zum Problem gehören, so sucht und ordnet der dritte Teil all die Lehrstücke der nachkantischen Philosophie, die in der Folge des Kantischen Entwurfes liegen, und Neues hinzubringen zu dem, was Kant uns gegeben hat.

Soviel von der äusseren Form meiner Arbeit. Über ihre systematische Stellung zur Philosophie unserer Tage habe ich in der Vorrede des Buches in der Form Rechenschaft gegeben, dass ich das Werden meiner eigenen erkenntniskritischen Überzeugungen am Objektivitätsproblem geschildert habe. Da ich das Resultat dieser Entwickelung, die ich in den terminologischen, und zum Teil auch in den gedanklichen Formen der Lehre Rickerts begonnen habe, und die mich dann, an entscheidenden Punkten, sehr weit ab von der Lehre Rickerts, in die Nähe von Husserl-Cantor-Frege geführt hat, mit neuen Worten nicht besser zu sagen wüsste, so setze ich die betreffende Stelle des Vorwortes in entsprechender Anpassung hier noch einmal hin.

Meine erkenntniskritischen Studien in der Philosophie der Gegenwart hatten anfänglich nur den Zweck, meine, an Kant gebildeten logischen Überzeugungen zu den Denkgewohnheiten und der Sprache der heutigen Logiker in ein Verhältnis zu setzen. In dieser Absicht übersetzte ich Kant zunächst in die Ausdrucksformen, die die Philosophie Rickerts mir darbot. Rickert teilt die möglichen Begriffsbildungen überhaupt in individualisierende und generalisierende ein. Die Begründung dieser Einteilung liegt darin, dass jede Begriffsbildung eine ursprüngliche Stellungnahme des Geistes zum vorwissenschaftlichen Erleben ausprägt. Die generalisierende Begriffsbildung geht auf die extensive und intensive Überwindung der Mannigfaltigkeit des unmittelbaren Erlebens und seiner Form, der Individualität aus, wohingegen die individualisierende Begriffsbildung diese Form des primären Erlebens nicht verletzt, sondern nach gänzlich anderen Prinzipien unter ihren zahllosen Verwirklichungen auswählt. Eine Anwendung dieser Gedanken auf Kant zeigte diesen zunächst als den Theoretiker der generalisierenden Begriffsbildung. Gleichzeitig hiermit aber fiel mir ein merkwürdiger Umstand auf. Ich bemerkte, dass die grossen Kantischen Kritiken, von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Kritik der Urteilskraft, immer stärker auf eine individualisierende Begriffsbildung konvergieren. Hiermit verband sich die Erinnerung an die Rickertsche Konstruktion einer Stufenfolge der generalisierenden Wissenschaften, die immer mehr Individuelles ausschalten, um schliesslich in einer höchsten generalisierenden Wissenschaft, der „Letzten Naturwissenschaft", nur noch allgemeine Beziehungen und Beziehungsgesetze zu bewahren. Es war mir nicht zweifelhaft, in dieser letzten Naturwissenschaft die Wissenschaft vor mir zu haben, deren Theorie Kant in der Kritik der reinen Vernunft hatte geben wollen, als er den Gegenstand in lauter Beziehungen auflöste. Dagegen wolle eine weitere Übertragung der Rickertschen Wissenschaftsfolge, die kontinuierlich mehr und mehr Individualität anzieht, auf die ähnliche Konvergenz der Kantischen Kritiken deshalb nie recht stimmen, weil diese mir eine sprungweise zu sein schien. Der theoretische Teil der Kritik der Urteilskraft besonders schien mir der Kritik der reinen Vernunft gegenüber nicht nur eine Ergänzung, sondern auch eine Neuerung zu sein. Das kritische Postulat, den Gegenstand der Erfahrung in allen Hinsichten zu objektivieren, gab wohl eine Erklärung für das Konkreterwerden der Kritik der Urteilskraft, aber keine für gewisse fundamentale Neuerungen in ihr.

Ich hatte immer ein dunkles Gefühl, als ob der schwierige § 76 der Kritik der Urteilskraft den rechnerischen Schlüssel des fraglichen Sprunges von der rein generalisierenden Begriffsbildung der Kritik der reinen Vernunft zu der anders generalisierenden Begriffsbildung der Kritik der Urteilskraft enthalte. — In diesem Gefühl wendete ich besonders eine Stelle hin und her, ohne sie mir doch recht nutzbar machen zu können. Sie heisst: „Der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Produkten wird ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre." Über die Paradoxie dieser Stelle, dass ein Prinzip notwendig für die Urteilskraft gelten solle, ohne doch ein Objekt zu bestimmen, und dass mithin umgekehrt die Bestimmung des Objektes nicht von allen Denknotwendigkeiten der menschlichen Vernunft abhange, kam ich nicht hinweg, bis mir Husserls „Logische Untersuchungen" in die Hände fielen. Hier fand ich eine Einteilung der Wissenschaften in solche, die eine wesentliche, und solche, die eine ausserwesentliche Einheit haben. Die ersten nennt Husserl die theoretischen oder nomologischen Wissenschaften; sie gelten nur auf Grund ihrer inhaltlichen Zusammenhänge, und sind deshalb vollkommen unabhängig vom Denken der Gattung Mensch. Den

zweiten, den ontologischen Wissenschaften, ist umgekehrt gerade die Beziehung auf menschliches Denken wesentlich. Die theoretische Wissenschaftsgruppe schien mir zunächst mit Rickerts letzter Naturwissenschaft, und weiterhin mit der auf alle Zeiten vollendbaren Wissenschaft identisch zu sein, deren Theorie die Kritik der reinen Vernunft giebt. Von der anthropologischen Wissenschaftspruppe waren zunächst zu scheiden die Anwendungen der theoretischen Wissenschaften auf spezifisch menschliche Verhältnisse — in Husserls Ausdrucksweise die normativen Wissenschaften —, so dass als ihr eigentlicher Bestand die anthropologisch geeinten Wissenschaften blieben. Das Thema der Kritik der Urteilskraft waren offenbar die nur anthropologisch geeinten Wissenschaften. Während also die Kontinuität der Rickertschen Wissenschaftsfolge keinen Unterschied von normativen und anthropologischen Wissenschaften mehr zuliess, gelang es durch dieses neue Mittel der Charakteristik, die beiden erkenntniskritischen Hauptwerke Kants rein systematisch einander gegenüber zu stellen. Nachdem ich solchermassen systematisch ins Reine gekommen war, fand ich auch bald die geschichtliche Bestätigung dafür, dass ich mit dieser Gegenüberstellung Kants eigenste Absichten getroffen hatte. Ich entdeckte bei Kant Stellen, die den mühsam gefundenen Unterschied der beiden Kritiken mit dürren Worten bereits aussprechen, und dabei das System der reinen Vernunft als ein System „universeller Regeln" dem System der Urteilskraft als einem System „genereller Regeln" gegenüberstellen.

Systematisch hatte ich also zwei Paar einander überkreuzender Einteilungsprinzipien gewonnen: theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung, und anthropologisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender oder individualisierender Begriffsbildung. Hierdurch war das Kantische System der universellen Regeln zu einem allseitig begrenzten Problem geworden. Erstens musste das System der universellen Regeln der generalisierenden Begriffsbildung zugehören, und konnte sich nur spezifizieren, nie individualisieren. Zweitens musste das System der universellen Regeln theoretisch fundiert sein, und konnte nie durch das allmähliche Konkreterwerden seiner Regeln in anthropologisch fundierte Wissenschaften übergehen. Das System der universellen Regeln füllte also das Cadre: theoretisch fundierte Wissenschaften mit generalisierender Begriffsbildung aus Hierdurch war die letzte Naturwissenschaft als eine Art allem anderen gegenüber bestimmt.

Das Problem der letzten Naturwissenschaft war das Problem der Kritik der reinen Vernunft gewesen. Als es sich deshalb darum handelte, für das nunmehr vollkommen zeitlos begründete Problem einen Namen zu finden, lehnte ich mich, wie billig, an Kant an, und nannte es das Problem der Objektivität Derart haben mich meine erkenntniskritischen Studien, die nur der Selbstbelehrung galten, vor die Aufgabe geführt, die systematisierende Monographie des Objektivitätsproblems zu schreiben.

Nordhausen. Dr Friedrich Kuntze.

Romundt, Heinrich, Dr phil Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Eine Vorübung für kritische Philosophie. Gotha, E F. Thienemann. 1905. (VIII u. 112 S.)

Aus der Kritik der reinen Vernunft selbst ist für deren Entstehungsgeschichte nichts zu entnehmen Aber in den „Prolegomena" von 1783 hat Kant besonders in der Einleitung hierüber eingehend berichtet. Hiernach hat ihm David Humes Behandlung des Begriffs der Verknüpfung von Ursache und Wirkung den Anstoss zu seiner Umgestaltung der Philosophie gegeben. Es darf auffallen, dass man hierin nicht schon längst einen Wink erkannt hat zu einer abkürzenden Darstellung von Kants Werk, das ja freilich über diesen einen wichtigen Grundbegriff hinaus nicht nur

zu einer ganzen Klasse gleichartiger, sondern sogar auch zu mehreren anderen Klassen nur ähnlicher weitergeht, über dessen Weitläufigkeit aber schon so viel von Lesern geklagt ist. Erlaubt doch die Befolgung dieses Winkes auch eine genetische Darstellung von Kants grossem systematischen Werk und, wenn nur alle Gelegenheiten zum Ausblick auf die Erweiterungen in dem Buche von 1781 gehörig benutzt werden, eine solche abkürzende genetische Darstellung, die den Gehalt jenes vielumfassenden Werkes nicht im mindesten beeinträchtigt.

Das bisher Unterlassene ist in dieser Schrift nachgeholt. Dabei hat sich folgendes ergeben: die eindringende Behandlung gerade des Ausgangspunktes der gesamten Vernunftkritik noch über deren Begründer und sein Eingehen in der Kritik selbst hinaus, damit aber die Darstellung des ersten mächtigen Ringens des deutschen Denkers mit dem schottischen bis zu der völligen Überwindung dieses durch jenen verschafft uns eine neue hellste Erleuchtung der Beschaffenheit von Kants gesamter Reform. Und zwar von deren zartem Keime an in dem Denken ihres Urhebers bis zu dessen Entfaltung zu einem gewaltigen Baume in den drei Kritiken von 1781, 1788 und 1790 samt dem endlichen Abschluss als in einer obersten Wipfelkrone in der „philosophischen Religionslehre“ von 1793.

Bestimmter gesprochen, zerstört die Vergleichung der Theorie des Empiristen Hume und seines unparteiischen Kritikers Kant von Grund aus die noch neuerdings in Deutschland vertretene Meinung, Kant und Hume hätten bei der Beurteilung des Vorganges vom Aneinanderstossen zweier Billardbälle und der Bewegung des einen als Wirkung durch das Anprallen des anderen als Ursache stets eins gemein gehabt und behalten, nämlich die blosse Folge jenes späteren Vorgangs auf diesen vorhergehenden. Unterscheiden sollen sie sich erst dadurch, dass Kant die über das blosse „nach“ hinausgehende Annahme des „durch“ mit Hume für ein Produkt lediglich aus aufgesammelten Wahrnehmungen blosser Folge und damit als ein Ergebnis nur von Gewöhnung anzusehen nicht sich bequemen kann. Kant halte vielmehr zu diesem Behufe für nötig ein von allem Materiellen verschiedenes Denken. Das jedoch heisst: den tiefen Unterschied der beiden Denker gänzlich verwischen. Denn unserem Kant ist durch gründliches Besinnen zur Gewissheit geworden, dass jene Voraussetzung Humes, es könnten ohne Denken für uns bereits Folge, Geschehen, Begebenheiten u. s. w. vorhanden sein, nicht besser als blosse Willkür und Dichtung ist. Für die weitergehende Überzeugung davon, dass Kant demnach die ganze Grundlage von Humes vernünftelnder Theorie verwirft und völlig beseitigt, müssen wir jedoch auf die ersten sieben Kapitel unserer Schrift selbst verweisen.

Dass wir so mit Kant nach unten hin über den lediglich erdichteten ausschliesslichen Sinnenmenschen Humes mit seinem vermeinten Erfahren schon von blossem äusseren Folgen und Geschehen weit hinaus bis zu einem wirklich Vor- und Untermenschlichen zurückgehen, d. h. zu einem über alle unsere gemeine Erfahrung hinaus Losen und Lockeren blosser Sinnlichkeit, erweist sich alsbald als äusserst fruchtbar. Denn durch dieses allererst und allein wird uns ermöglicht mehr als ein blosses totes Nachsprechen davon, dass Verknüpfungsbegriffe reinen Denkens, so z. B. hier derjenige der Ursache und Wirkung, für die Erklärung gemeiner Erfahrung, wie Kant lehrt, unentbehrlich sind, nämlich: ein wahrhaft lebendiges Verstehen dieser Lehre.

Das wirkliche Verhältnis von Kant zu Hume, das im 6. Kapitel der Schrift durch den „Wortlaut von Kants eigener Darlegung“ bewiesen wird, ist indessen noch so wenig bekannt und gewohnt, dass die eingehendste Anzeige, die das Buch bisher gefunden hat, in der „Schulpflege, Organ des Preussischen Rektorenvereins“, Berlin, N. F. XII No. 1 bis 3, 1906, eben deshalb überschrieben werden konnte: „Ein neuer Weg zum Verständnis Kants.“ Deren Verfasser aber empfiehlt darin für die Über-

zeugung von der tiefen Begründung und Notwendigkeit der Transscendentalphilosophie besonders unser 5. Kapitel, „Worin Kant mit Hume übereinstimmt und worin er sich von ihm unterscheidet“ und bekennt, dass ihm dies „erst ein tieferes Verständnis Kants ermöglicht hat.“

In der That dürfte, wer sich von dem völligen Siege Kants über Hume an diesem Punkte überzeugt hat, damit der ganzen Kritik der reinen Vernunft oder nach einem Ausdruck Kants von 1783 „der Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung“ mächtig geworden sein. In der ersten Kritik aber liegt schon das Ganze des kritischen Systems vor, nur noch nicht in allen Stücken, zumal im Praktischen, gleich sehr entwickelt.

Die Auflösung des Humeschen Problems im engeren Sinne vergewissert von dem Dasein eines reinen Denkvermögens im Menschen als der allgemeinen formalen Voraussetzung aller materialen Erkenntnis. Das Verständnis des natürlicherweise sehr verschiedenen Gebrauchs von ebendemselben Vermögen für Zwecke des Wissens von Dingen, die dem Menschen doch nicht an- und eingeboren sind, im Vergleich mit der Anwendung für Bestimmung des Verhaltens in Thun und Lassen kann danach nicht mehr grosse Schwierigkeiten bereiten: d. h. ebenso wenig dort die zu fordernde schliessliche und endgültige Unterwerfung aller Erkenntnis- und Denkfähigkeit unter Gegebenes der Erfahrung, wie die Forderung völliger Unabhängigkeit von materiellen Erwägungen an letzter entscheidender Stelle hier.

Wir berühren hiermit zwei grosse natürliche Zwecke der Menschheit, auf die Kant nach dem Zeugnis von 1795 seines Schülers Herder in den Jahren 1762 bis 64 immer „zurückkam: unbefangene Kenntnis der Natur und moralischen Wert des Menschen“. Dass Kant diese Ziele je wieder aufgegeben hat, ist nicht anzunehmen. Vielmehr will sein späteres grosses Unternehmen der Vorprüfung von Vermögen der menschlichen Natur für Wissenschaft und Philosophie in der Hauptsache als ein Mittel zur Beförderung eben jener beiden grossen Zwecke in der Menschheit angesehen werden.

Herders Bericht darf uns auch für eine zuverlässige Beschreibung von Kants „intellektueller Persönlichkeit“ gelten. Sie hätte längst für das Verständnis von dessen grosser Reform mehr benutzt werden sollen. Dann hätte man schwerlich in der Kritik von 1781, soweit sie Beantwortung der Spezialfrage „was kann ich (der Mensch) wissen?“ ist, das Hinwirken auf unbefangene gründliche Kenntnis der Natur so unerhört lange übersehen. H. St. Chamberlain hat kürzlich in einem Buche von fast 800 Seiten die „intellektuelle Persönlichkeit“ Kants als Einführung in dessen Werk benutzt, was als ein Versuch der Ausbreitung von Kants Leistung in weitere Kreise sicherlich Lob verdient. Der Unterzeichnete hat aber schon in dem Artikel des Monatsheftes der Comeniusgesellschaft vom Mai 1906, S. 156—169, „Kants Person oder Kants Werk?“ darauf hingewiesen, dass der von Chamberlain für seinen Zweck aufgebotene ungeheuere Apparat sich dafür sehr viel weniger bewährt hat, als die zwei Zeilen von Herders schlichtem Bericht vermutlich gethan hätten.

Dresden-Plauen. H. Romundt.

Fuchs, E., Lic. Gut und Böse. Wesen und Werden der Sittlichkeit. Erschienen in den Lebensfragen, herausgeg. von Professor Weinel, Jena.

In dem oben genannten Buche versuchte ich eine Darstellung des Wesens der Sittlichkeit zu geben, die jedem Gebildeten zugänglich sein sollte. Zugleich sollte eine Grundlegung des sittlichen Lebens gegenüber den Zweifeln an der Verbindlichkeit der sittlichen Normen, die unsere Zeit bewegen, gegeben werden.

Eine Erschütterung dieser Normen hat die Erkenntnis gebracht, dass sie alle sich im Laufe der Geschichte der Menschheit gebildet haben, beständig wechselten und immer noch wechseln. Es wird demgegenüber

zu zeigen versucht, dass diese wechselnden Normen immer von ein und demselben Leben getragen sind. Im Menschen lebt das tiefe ahnende Gefühl von unsagbar grossen Werten, die im menschlichen Innenleben liegen und in dessen Handeln, Schaffen und Gemeinschaftsbilden in die Wirklichkeit treten. Durch dies Gefühl wird der Mensch dem Menschen zu einem heiligen Wesen und alles, Gemeinschaft und Gemeinschaften, ihre Normen und Sitten bis ins Kleinste des alltäglichen Lebens hinein, alles, in dem dies menschliche Innenleben ihm fassbar wird, wird dem Menschen mit geheiligt. Nun liegt aber menschliches Innenleben in allen Formen am stärksten in der Zeit ihres Entstehens. Sie werden ja geschaffen, um dem lebendigen Innenleben als Ausdruck zu dienen. Sind sie einmal fertig, so geht das schaffende Leben weiter, sucht neue Ausdrucksmöglichkeiten und schliesslich sind die geschaffenen Formen und Normen der Gemeinschaft tot. Sofern sie dann noch für Menschen als wirkliche sittliche Massstäbe gelten, sind sie Hindernisse der wahrhaftigen Sittlichkeit und werden von den sittlich Starken, Selbständigen bekämpft. Diesen Kampf hat Nietzsche für unsere Zeit geführt. Unrecht hat er nur darin, dass er nicht sah, wie die veralteten sittlichen Normen doch von sittlichem Leben gebildet wurden. Können wir die Normen auch nicht einfach übernehmen, so müssen wir doch das in ihnen niedergelegte sittliche Leben der Vergangenheit achten. Mehr noch: Wir müssen es als Nahrungsquelle für unser sittliches Leben benutzen. Geistiges Leben wächst nicht in Isolierung zur vollen Höhe. Es wächst nur unter Benutzung dessen, was die Vergangenheit geschaffen hat. Wir können nur an dem Echten der Vergangenheit weiter bauen. Wer das nicht will, der arbeitet vergeblich und kommt nie selbst zur vollen Kraft.

Hiermit lenke ich zu einer unbedingten Wertschätzung der Vergangenheit, des historisch Gewordenen zurück. Produkte dieser Vergangenheit sind wir alle in unserem sittlichen Leben und Empfinden. Von ihr haben wir es, die Sprache und Verkehrsmittel und alle Normen, in denen es sich ausdrückt. Sind uns einzelne Normen zur toten Lüge geworden, so sind es doch nur ein paar kleine Steine an dem mächtigen Bau, die wir ergänzen. Nur Jahrtausende schaffen einen vollen Neubau. Daher ist die Frage, woher wir unser sittliches Leben haben, eine unendlich wichtige. Durch ihre Beantwortung erkennen wir erst die Quelle, aus der wir es immer wieder nähren müssen. Unser europäisches sittliches Leben ist das christliche, es gehört in den Kreis des Sittlichen, der durch die von der Person Jesu von Nazareth ausgehende religiöse und sittliche Bewegung gebildet ist. In dieser Bewegung finden wir allein die ganze starke Nahrung für unser sittliches Leben.

Freilich, was wir von der Vergangenheit übernehmen können, sind nicht deren sittliche Anschauungen und Normen. Nur an der Art ihres Lebens können wir uns nähren. Unsere Normen und Formen müssen wir uns selbst schaffen. In diesem Selbstschaffen tritt das hervor, bildet sich, was der eigentliche Wert für alles sittliche Empfinden ist, die Grösse, die wir verstandesmässig nicht fassen können, die aber unser Gemüt in ihrer Eigenart empfindet. Wir nennen sie die Persönlichkeit des Menschen. Sie bildet sich, indem der Mensch lernt, die aus dem sittlichen Leben der Vergangenheit und seiner Zeit an ihn herantretenden Werte des Innenlebens zu empfinden. Er lernt dies unter Einwirkung sittlicher Persönlichkeiten, die also die Träger und Schöpfer dieses Lebens sind.

Wir erkennen und verstehen diesen tiefsten Wert des geistigen Lebens durch unser Gemüt. Dieses ist also für das Innenleben des Menschen die eigentlich massgebende und erkennende Kraft. Wie die Sittlichkeit, so schafft dieselbe Kraft die Religion. Scharf betone ich den engen Zusammenhang beider Lebensgebiete. Es ist mir Sittlichkeit in letzter Linie gegründet auf Religion und echte Frömmigkeit nicht möglich ohne starke, selbständige, ehrliche Sittlichkeit, die an der Vergangen-

heit scheitert und schaffend über sie hinausschreitet. Trennung bedeutet für beide den Anfang des Untergangs.

Trotzdem das Buch versucht, die neuesten Probleme des sittlichen Lebens anzufassen, ruht es im wesentlichen auf den Gedanken der grossen Denker unseres Volkes; Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher und Goethe sind es vor allem. an deren Gedanken sich meine Weltanschauung gebildet hat. Wohl sind für uns alle Probleme mehr mit praktischer Lebenserfahrung erfüllt, durch die gewaltigen Kämpfe der Völker, Stände und den Daseinskampf des Einzelnen dringender gemacht, aber im wesentlichen sind es dieselben Probleme, deren Lösung jene scharfsinnigen Denker suchten. Von ihnen zu lernen, ist deshalb eine der besten Stärkungen für unsere Fragen.

Rüsselsheim a. M. Lic. E. Fuchs.

Leclère, A., Docteur ès-lettres, agrégé à l'Université de Berne. Le Mysticisme catholique et l'Ame de Dante, chez Bloud, Paris 1906.

L'auteur de ce livre s'est proposé de situer Dante parmi les mystiques catholiques, dont il distingue trois classes, suivant qu'ils se rattachent au Mysticisme catholique radical, au Mysticisme catholique authentique, et à celui qui tend par degrés vers la simple Religion de la Beauté. Ces trois directions soutiennent avec le Platonisme des rapports qu'il importe de préciser; la première est représentée de la façon la plus nette par des œuvres comme les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola et par l'Imitation; la seconde est celle de S. François d'Assise et de S. François de Sales, et la seule qui corresponde à l'Ethique évangélique, dont l'auteur essaye une systématisation objective, basée surtout sur les trois premiers Evangiles; la troisième comprend des formes multiples qui vont s'étageant d'un Mysticisme presque orthodoxe encore jusqu'à des états d'âme absolument opposés à la diathèse mystique proprement dite. — Une étude d'ensemble de toute l'œuvre de Dante conduit à le mettre en tête de la troisième liste de mystiques; il est «celui qui retourne vers l'Elysée antique avec le souvenir des fleurs cueillies dans les jardins d'Assise»; son mysticisme consiste principalement dans une divinisation de Béatrice et dans une sorte de «beatrisation» du divin, qui dominent toute l'économie de ses sentiments. Dans deux études successives, l'une synthétique et l'autre analytique, l'auteur montre l'évolution graduelle de toute l'affectivité de Dante vers une simplification relative, la subordination de plus en plus compléte et harmonieuse de ses nombrenses passions à trois passions principales, celle de l'amant de Béatrice, celle du gibelin et celle du chrétien, la prépondérance indiscutable de la première de ces passions sur les deux autres, et la demi fusion de sa passion amoureuse dans cet amour de la gentilezza que Guido Guinizelli avait déjà si bien chanté. Dante n'appartient proprement ni à la théologie, ni à la politique, ni même en un sens à la littérature malgré son extraordinaire génie poétique; il appartient à l'humanité, dont il fut un des exemplaires les plus riches et les plus complexes; c'est pour avoir été l'âme que décèle son œuvre à qui la lit en oubliant les commentateurs, qu'il a laissé l'œuvre merveilleuse et unique dont nul n'a contesté la grandeur. — L'ouvrage se termine par une conclusion psychologique et morale sur le mysticisme en général.

Berne. A. Leclère.

Feige, Anton, Die Begriffe der Existenz, Substanz und Causalität bei David Hume (Münchener Dissertation).

Die Arbeit bemüht sich das Verdienst Humes um die Erkenntnistheorie von neuem der Kritik zu unterziehen. Nach der Ansicht des Verfassers bildet Humes erkenntnistheoretische Thätigkeit durchaus nicht nur den Abschluss einer völligen Zersetzung, es sind darin vielmehr deutlich die Fundamente für einen Neuaufbau zu erkennen. Der Tragweite seiner Entdeckung sich selbst freilich nicht bewusst, hat Hume das vorweg-

genommen, was Kant ein Recht gab, seine Entdeckung der eines Kopernikus an die Seite zu Stellen.

Schon bei Hume liegen die Begriffe der Existenz, Substanz und Causalität dem Gemüte a priori zugrunde, auch bei ihm sind sie nichts anderes als eine spontane That des Ich.

Das mag befremdlich klingen, weil ja auch das Ich der vernichtenden Kritik Humes zum Opfer fällt. Allein es bedeutet das wenig, weil es überall dem zugrunde liegt, was für Hume schliesslich das Wesen jener erkenntnistheoretischen Fundamentalbegriffe ausmacht.

Der Begriff der Existenz löst sich für Hume auf in einen „Akt des Geistes, welcher macht, dass uns Wirklichkeiten in höherem Grade als Erdichtungen unmittelbar gegenwärtig erscheinen". „Das Bewusstsein der Existenz oder Wirklichkeit besteht nicht in einem Inhalte, der zu einer anderen Vorstellung hinzuträte, nein es ist eine Art und Weise, wie ein Gegenstand von uns erlebt oder verspürt wird." „Der Glaube oder fundamentale Akt des Urteilens" ist bei Hume ein Gefühl.[1]) Den Begriff der Substanz betrachtet Hume als eine (notwendige) Fiktion der Einbildungskraft, eines geistigen Aktes κατ' ἐξοχήν. Damit durchaus in Übereinstimmung ist Humes Darstellung des Causalbegriffes. Auch hier vollzieht sich deutlich der Übergang von der materiellen (Locke) zur rein formellen Auffassung des reinen Verstandesbegriffes. Denn: „die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, verdankt einzig der erlebten Nötigung des Geistes von den einen auf die andern überzugehen und der Neigung sich selbst in die Dinge der Aussenwelt zu projicieren, ihr Dasein." Also alle die wichtigen Begriffe stellen sich auch für Hume als subjektive, spontane That dar, mag er sie immerhin als Fiktionen der Einbildungskraft ansprechen und darüber zum Skeptiker werden. Die Entdeckung bleibt ihm doch: „Der Mensch schreibt der Natur die Gesetze vor."

Den Schluss der Abhandlung bildet eine Besprechung der Einwände, welche Kant selbst, Kuno Fischer, Windelband und Falckenberg gegen Hume erheben

München. A. Feige.

Störring, G., Ethische Grundfragen. Leipzig, W. Engelmann 1906. (324 S.)

Das Buch zerfällt in 2 Teile. Ein erster Teil giebt eine Darstellung und kritische Würdigung der moralphilosophischen Systeme der Gegenwart und eine Entwickelung des eigenen Moralprinzips. Der zweite Teil giebt eine Rechtfertigung der Forderung sittlichen Lebens.

Der Verfasser behandelt die verschiedenen Formen des Eudämonismus, den vorwiegend induktiven und den vorwiegend deduktiven, die energistische Moralphilosophie, die Persönlichkeitsethik und die Ethik der objektiven geistigen Erzeugnisse. Diesen ethischen Systemen werden die mit metaphysischen Voraussetzungen arbeitenden gegenübergestellt. Der metaphysischen Ethik wird nur eine kurze Darstellung gewidmet.

Was das eigene Moralprinzip des Verf. betrifft, so will ich mich darauf beschränken, die Beziehung zu Kant, und zwar in allgemeinen Zügen, anzudeuten.

Kant hat für die Charakterisierung der höheren Formen sittlichen Lebens Bestimmungen von bleibender Bedeutung gemacht. Er ist aber nicht den niederen Formen des sittlichen Lebens gerecht geworden, so vor allem nicht den moralphilosophischen Vorstellungsweisen Humes, überhaupt nicht den besseren Erscheinungsformen des Eudämonismus und auch nicht der energistischen Moralphilosophie.

Ein Wollen z. B., welches objektiv auf Förderung geistiger Freude in Anderen tendiert und dessen unmittelbarer Zweck ein selbstloser ist, werden wir nicht umhin können, als sittlich zu bezeichnen. Aber anderer-

[1]) cf. Th. Lippe: Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl.

seits ein Wollen, welches auf Förderung dieser Art des Wollens selbst ausgeht, auf Förderung dieses sittlichen Wollens, welches also, genauer gesagt, die Förderung dieses Wollens sich zum unmittelbaren, eigentlichen Zweck setzt und geeignete Mittel zur Realisierung desselben wählt, lässt sich nicht mehr mit eudämonistischen Massstäben messen. Das letztere Wollen hat eine ganz andere Dignität. Der Verf. unterscheidet deshalb einfache sittliche Werte und höhere sittliche Werte, welche den ersteren nicht geopfert werden dürfen.

Ähnlich ist die Stellungnahme des Verf. zu der energistischen Ethik. Arten des Wollens z. B., welche als Effekt in der bei weitem überwiegenden Anzahl von Fällen — wir wollen sagen als normalen Effekt — nach sich ziehen Förderung höhererer geistiger Lebensbethätigung anderer Menschen, werden wir nicht umhin können als sittlich zu bezeichnen, wenn das Wollen ein selbstloses ist, etwa durch Sympathiegefühle bedingt, wobei der unmittelbare, eigentliche Zweck in Realisierung jenes normalen Effekts besteht. Aber ein Wollen, bei dem Förderung solchen sittlichen Wollens unmittelbar, eigentlich gewollt wird, und bei dem geeignete Mittel zur Realisierung dieses Zwecks ergriffen werden, hat eine ganz andere Dignität.

Was von dem bisher charakterisierten höheren sittlichen Wollen gilt, das gilt erst recht von einem Wollen, bei dem der unmittelbare, eigentliche Zweck des Wollens in Förderung einer der verschiedenen Formen sittlicher Selbstachtung [Moralphilosophische Streitfragen p. 81 ff.] und von einem Wollen, bei dem der eigentliche Zweck in Förderung der Entwickelung autonomer Achtung vor dem Sittengesetz besteht.

Die Achtung vor dem Sittengesetz ist nach dem Verf. nicht nur „Triebfeder“ sittlichen Wollens, sondern ihre Förderung bei anderen ist auch möglicher Zweck sittlichen Wollens. Kant übersieht hier, dass auch die höchsten sittlichen Entwickelungsphasen der Persönlichkeit von Reizen zur Entwickelung nicht unabhängig sind.

Da nun weiter nach den Entwicklungen des Verf. die autonome Achtung vor dem Sittengesetz sich auf die verschiedenen Formen sittlicher Selbstachtung gründet [Moralphil. Streitfr. p. 122 ff.] und die verschiedenen Formen sittlicher Selbstachtung durch die eudämonistischen und energistischen Werte mitbestimmt sind (wie sich ja auch das von uns oben dem mit den Mitteln der eudämonistischen und energistischen Ethik charakterisierten sittlichen Wollen zuerst gegenübergestellte höhere Wollen durch das eudämonistische und energistische Wollen mitbestimmt zeigte), so kommt der Verf. zu einer Persönlichkeitsethik, die nicht formal, sondern material ist Mit dieser allgemeinen Angabe muss ich mich hier begnügen, sonst müsste ich zu weit ausholen. —

Ausser der Frage nach dem Moralprinzip behandeln die „Ethischen Grundfragen“ die Frage nach der Rechtfertigung der Forderung sittlichen Lebens. Diese wird so vollzogen, dass die Auffassungen der wichtigsten Moralskeptiker alter und neuer Zeit einer eingehenden Kritik unterzogen werden und gezeigt wird, dass das aufgestellte Moralprinzip nicht von wechselnden Lebensbedingungen abhängig ist (im Gegensatz zu den daraus folgenden Einzelnormen), sondern von bleibenden psychischen Funktionen der menschlichen Natur, sodass ein allgemeines Moralprinzip dauernde Gültigkeit hat im Gegensatz zu den mit den Lebensbedingungen ewig wechselnden sittlichen Einzelnormen.

Zürich. G. Störring.

Staudinger, Franz. Wirtschaftliche Grundlagen der Moral. Darmstadt 1907. Ed. Roether. (10 Bgn.)

Von der Kritik Kants ist Verfasser in früheren Schriften ausgegangen, nicht weil er etwa die psychologischen, die entwickelungsgeschichtlichen u. a. Gesichtspunkte als wertlos ansähe, sondern weil sie ihm gerade dasjenige Ergebnis nicht zu ermöglichen scheinen, darauf es

in erster Linie ankommt; die scharfe Analyse dessen, was Moral als Grundform des Wollens bedeuten kann.

Aber nun muss die Kontrolle, zum Teil die Korrektur eintreten. In den wirklichen Verhältnissen müssen die Gesichtspunkte aufgesucht werden, welche jene logische Abstraktion auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen erlauben. Beruht die Moral auf dem einheitlichen Zusammenleben und Aufeinandereinwirken freier Menschen, so müssen die wirtschaftlichen und politischen Grundformen untersucht werden, in denen Menschen thatsächlich zusammenleben und aufeinanderwirken. Darin unterscheidet Verfasser nun drei Grundverhältnisse: das eine, wo ein Mensch dem Menschen gleich jeder anderen Sache gegenübertritt (Objekts- oder Sachverhältnis), das andere, worin sie gesellschaftlich, besonders in Handel und Verkehr zusammenleben (Gesellschafts- bezw. Verkehrsverhältnis) und das dritte, worin sie frei zu gemeinschaftlichen Zielen zusammenwirken (Gemeinschaftsverhältnis). Diese drei Grundverhältnisse — man könnte ja auch noch weiter spalten — bilden in ihrer wechselnden Beziehung zu einander das Fundament der historischen Moralformen, unter ihnen entspricht das Gemeinschaftsverhältnis allein der logischen Grundform, die Kant klar herausgefunden hat; aber diese Grundform hat sich bis jetzt noch nicht zur Herrschaft über die anderen emporgerungen, sie steht vielmehr in der bisherigen Geschichte teils unter dem Herrschaftsverhältnis, teils unter dem Verkehrsverhältnis. Erst die heutige Zeit entwickelt im Sozialismus mit historischer Notwendigkeit den praktischen Antrieb zu einer den übrigen Verhältnissen übergeordneten Gemeinschaft, der bei Plato, im Christentum und bei Kant nur als Idealbegriff zum Vorschein kommen konnte.

Die allgemeine Untersuchung über die Beziehungen der drei Grundverhältnisse zu einander nimmt den ersten, eine kurze Übersicht über deren bisherige grosse historische Mischungen den zweiten, die Betrachtung der heutigen Kämpfe den dritten Teil des Buches in Anspruch. Das Ganze ist übrigens ein blosser Versuch, der nur die Hauptgesichtspunkte, höchstens im dritten Teile einige genauere Äusserungen giebt. Eine eingehendere Darstellung hätte weit mehr Raum gefordert; und es ist vielleicht die gedrängtere, in ihren Grundzügen hoffentlich ausreichend motivierte Darstellung sehr geeignet, Interesse an dieser, wie Verf hofft, in wesentlichen Punkten neue Blicklinien eröffnenden Erörterung hervorzurufen, und die Diskussion darüber anzuregen, als ein ausgeführteres Werk es thun könnte, zu dem ja freilich Material in Fülle vorhanden wäre.

Darmstadt. F. Staudinger.

Mitteilungen.

Paulsens Glaubensbekenntnis über Kant.

F. Paulsen hat zu seinem 60. Geburtstage (16. Juli d. J.), ausser vielen sonstigen Ehrungen, von dreissig seiner Schüler eine Kantbüste von Marmor gestiftet bekommen und hat darauf hin den Gebern ein Dankschreiben zugehen lassen, das wir mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers hier abdrucken, weil es knapp und klar Paulsens Stellung zu Kant kenn-

zeichnet in Worten, welche gewiss auch für die weiteren Kreise seiner Freunde anziehend zu lesen sein werden; und auch solche, welche anders zu Kant stehen, werden diese Worte sicherlich mit Interesse vernehmen:

Den Dreissig,
die mir die Kantbüste geschenkt haben, mit besonderem Dank und Gruss!

„Ich empfinde es als eine ganz besondere Ehrung, dass Sie, meine „lieben Freunde, mir das Marmorbild des grossen Philosophen haben „widmen wollen, um dessen Gedankenwelt die deutsche Philosophie als „um ihre Zentralsonne kreist."

„Mehr als mit irgend einem andern Denker hab ich mit Kant ge„rungen, gerungen zunächst um den Sinn seiner Gedanken, gerungen dann „auch um die eigene Freiheit gegen seine Gedanken. Und so werde ich „auch in Kants eigenem Sinn mich seinen Schüler nennen dürfen. Ja selbst „einen Kantianer wage ich mich zu nennen, wenn auch nicht einen Kan„tianer von der orthodoxen Observanz. Um dies werden oder bleiben zu „können, hab ich früh zu viel von historischer Denkweise, zu viel von „dem „historischen Sinn" in mich aufgenommen, den das 19. Jahrhundert, „in den Spuren Herders, freilich auch eines Kantschülers, ausgebildet hat. „Der starre aprioristische Rationalismus, der den Verstand als absoluten „Schöpfer ewiger Wahrheiten, die Begriffe als ein System ewiger Wesen„heiten ansah, ist dahin; der Verstand eine bewegliche Funktion und die „Begriffe ein immer zu erneuerndes und zu vervollkommnendes Netz, das „jede Generation neu flicht, um die ewig nachwachsenden und ewig sich „umbildenden Thatsachen damit einzufangen und ihrer Herrschaft zu unter„werfen."

„Dennoch hat Kant unvergängliche Wahrheit ans Licht gebracht: „ich denke an die Lehre von der schöpferischen Kraft des Geistes, der „durch seine „synthetischen Funktionen" die Natur als Inbegriff gesetz„mässig verknüften Erscheinungen erst hervorbringt, an die Philosophie „als Weisheitslehre, welche die wissenschaftliche Erkenntnis in die Gesamt„heit menschlicher Lebenszwecke einordnet und dem „guten Willen" unter„ordnet: Wissen und Bildung nicht absolute Worte, sondern allein der „gute Wille; an die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft": die „letzte und entscheidende Instanz in Sachen der Weltanschauung oder des „Gesamtverhältnisses des Geistes zur Wirklichkeit nicht der Erscheinungen „buchstabierende Verstand, sondern die Ideen schaffende Vernunft, zuletzt „die „praktische" Vernunft, der durch sittliche Grundsätze sich selbst be„stimmende Wille, der das eigentliche Wesen des Menschen ist; an die „damit zusammenhangende Grenzscheidung zwischen Wissen und Glauben, „wodurch beiden Raum geschaffen und Friede in die von Zweifeln und „unaufgebbaren Anforderungen hin- und hergerissene Seele gebracht wird."

„In alledem werden wir uns als Erben Kantischen Geistes fühlen „dürfen. Und nicht minder wird er uns in seiner Persönlichkeit vorbild„lich bleiben: in seiner Leidenschaft für die Wahrheit, verbunden mit „strenger intellektueller Redlichkeit und echt sokratischer Besonnenheit, „in seiner philosophischen Gleichgültigkeit gegen die kleinen und äusser„lichen Dinge, in der Klarheit und Entschiedenheit seines auf die grossen, „objektiven Güter des Menschheitslebens gerichteten Wollens, in seinem „bei aller Schärfe des Blicks für die Schwächen des empirischen Menschen „nie schwankenden Glauben an die Menschheit und ihre hohe Bestimmung."

„Alles das soll mir das Bild des grossen Denkers, geschaut von dem „grossen Künstler, beständig vor Augen stellen. Und zugleich wird es „mir an die lieben jüngeren Freunde eine stets lebendige Erinnerung sein, „denen ich in der Gedankenwelt des Philosophen als erster Führer Dienste „leisten durfte, ein Zeichen zugleich dauernder Gemeinschaft in tiefsten „und letzten Überzeugungen."

Kaiser Wilhelm II. und Kant.

Kaiser Wilhelm II. hat schon bei mehreren Gelegenheiten sein Interesse für Kant bekundet. Zum erstenmal geschah dies öffentlich durch seine viel besprochene Anordnung, dass am Denkmal des Königs Friedrich Wilhelm II. in der Siegesallee in Berlin als Nebenfigur Kants Büste angebracht werden sollte. Gegenüber missverständlichen Auffassungen, welche damals vielfach hervortraten, vertreten wir den Standpunkt, dass in dieser Zusammenstellung eine nachträgliche Rechtfertigung Kants gegenüber dem bekannten königlichen Reskript zu erkennen sei, das ihn im Jahre 1794 so hart und unverdient traf. Wir sagten damals (KSt. V, S. 138 ff., vgl. Bd. VI. S. 114 ff.): „Das Reskript des Königs ist damit de facto zurückgenommen, gewissermassen in Folge einer *appellatio a rege male informato ad regem melius informandum*. Also liegt hier in Wirklichkeit eine hochherzige Restituierung vor, welche nach dem Wahlspruch: *Suum cuique* noch nach 100 Jahren dem gekränkten Philosophen zu seinem Rechte verhilft, wohl nicht zum wenigsten unter Anerkennung der gewaltigen moralischen Kraft, welche Kants Philosophie nach dem Zeugnis aller Hystoriker durch ihren kategorischen Imperativ den Freiheitskämpfern von 1813—15 eingelöst hat.

Diese unsere, damals mehrfach angefochtene, Auffassung hat nun soeben eine glänzende Bestätigung gefunden. Nachdem Kaiser Wilhelm II. unterdessen zum zweitenmal seine Hochachtung vor Kant ausgesprochen hat, indem er ihn in dem bekannten Brief an den Admiral v. Hollmann über den Assyriologen Delitzsch neben Hammurabi, Moses, Luther u. s. w. als einen der grössten aller Menschen aufführte, hat er vor Kurzem zum drittenmale in diesem Sinne auf Kant hingewiesen.

Es geschah dies in einer Rede, welche der Kaiser am 15. Oktober an der Hochzeitstafel in der Kruppschen Villa Hügel in Essen hielt, indem er das neuvermählte Paar u. A. mit den Worten anredete: „Ihr Leben sei erfüllt und beherrscht von dem, was unser grosser und klarster Denker, Kant, den kategorischen Imperativ der Pflicht genannt hat.“ Auch wenn man hiervon das Rhetorische und Dekorative abzieht, was in solchen Stellen unvermeidlich liegt, so bleibt es doch erfreulich, dass der Ururenkel jenes Fürsten, der den Philosophen wegen seiner angeblichen Irreligiosität so hart anliess, nun denselben als Denker so hochstellt.

Indessen hat auch diese Äusserung des Monarchen missverständliche Aufnahme gefunden. In einem kleinen Artikel: „Kant bei Hofe“, führt C. L. Siemering in der „Ethischen Kultur“ No. 21 vom 1. November d. J. folgendes aus: „Nicht immer war Kant bei Hofe gleichermassen angesehen, und wenn auch seine Büste in der Siegesallee am Denkmal Friedrich Wilhelms II. prangt, so weiss man doch zur Genüge, dass Kant gerade unter diesem Herrscher der schwersten Anfechtung und Verfolgung ausgesetzt war“ — insofern darin aber ausgesprochen werden soll, dass darum die Zusammenstellung Kants mit Friedrich Wilhelm II. in der Siegesallee unpassend sei, so haben wir darauf schon in dem oben angeführten Artikel das Nötige gesagt: diese Zusammenstellung ist faktisch eine nachträgliche glänzende Rechtfertigung Kants durch den Nachkommen und Nachfolgers jenes missgeleiteten Königs.

Siemering fährt dann fort: „Im Grunde genommen haben auch gerade überzeugte Monarchen die geringste Veranlassung zum Lobe Kants, die im Interesse der Friedenssicherung den Satz aufstellt: ‚die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein.‘ Allein Kant versteht im Zusammenhang da, wo er dies sagt, darunter den Konstitutionalismus und dieser ist ja bekanntlich der beste Schutz der Monarchen.

Siemering führt weiter aus: „Das Seltsamste aber zuletzt: Kant, der Philosoph des Weltfriedens, gefeiert im Hause des ersten Kriegswaffenschmiedes, der auf das Fortbestehen der kriegerischen Weltordnung direkt angewiesen ist, während Kant lehrte: ‚Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören, denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg“

u. s. w. Dies hat Kant freilich gesagt, aber als eine ideale Forderung, der wir uns approximativ „mit der Zeit“ annähern sollen. Man missversteht Kants Idee vom „Ewigen Frieden“ vollständig, wenn man ihm die Meinung zuschreibt, der Krieg müsste unter allen Umständen vermieden werden.

Gegen diese ganz missverständliche Auslegung habe ich schon einmal in den „Kantstudien“ ausführlich mich geäussert, in dem Artikel: „Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege. Auch ein Wort zur Friedenskonferenz“ (IV, S. 50 ff.). Kant hat vom Krieg an verschiedenen Stellen sehr anerkennend gesprochen, und seine ethische, pädagogische und kulturelle Bedeutung sehr wohl erkannt. Die relative Berechtigung des Kriegs und der Kriegsbereitschaft hat Kant durchaus anerkannt, trotzdem er im absoluten Sinne für das Zukunftsideal des Ewigen Friedens eintrat.

Dem Schlusswort Siemerings aber können wir rückhaltlos zustimmen: „Aber trotzalledem — wir wollen uns des Kaiserworts von Villa Hügel ehrlich freuen. Vielleicht ist es ein Zeichen dafür, dass Kantischer Geist und Kantische Ethik unaufhaltsam bis zu den Thronen dringt.“

V.

Schillers Lied „An die Freude“ und sein freimaurerischer Ursprung.

In dem Festheft, das wir zum Schillerjubiläum im Mai 1905 haben erscheinen lassen, habe ich als Anhang zu meinem Artikel über eine Dissertation Abels aus dem Jahre 1776 als eine bis dahin unbeachtete Quelle zu Schillers philosophischer Entwickelung (KSt. X, S. 373 ff.) die Frage erörtert, ob nicht „Ein Freimaurerliederbuch als Quelle des Liedes an die Freude“ zu betrachten sei? Dieser kleine Artikel hat grosse Beachtung gefunden. Es sind mir in der Zwischenzeit viele Bestätigungen jener meiner Vermutung zugegangen, die ich leider wegen eines schweren Augenleidens bis jetzt nicht zusammenstellen konnte. Ich hoffe dies aber noch thun zu können. Für diesmal mache ich nur aufmerksam auf eine soeben erschienene kleine Schrift, über welche — nach einer freundlichen Mitteilung des Herrn Dr. A. Ploch, hier — die „Leipziger Neuesten Nachrichten“ (No. 307) folgende Notiz gebracht haben:

Schiller und die Freimaurer. Sieben Freimaurerlieder, ohne Angabe des Druckortes 1775, sollen nach den Erörterungen, die Oberlehrer Gotthold Deile in Erfurt angestellt hat, Schiller zu der Idee eines Tafellogenliedes für den Kreis seiner freimaurerischen Freunde angeregt und ihm die Bausteine geliefert haben, mit denen er sein Lied „An die Freude“ aufgebaut hat. In einer Schrift „Über das Verhältnis der Freimaurer zu Schiller“ stellt Deile fest, dass Freimaurer unsern Dichter in den entscheidenden Perioden seines Lebens begleitet und geleitet haben. Das Material zu dieser interessanten Beweisführung ist aus seltenen Freimaurer-Liederbüchern des XVIII. Jahrhundert entnommen, und wir sehen mit Erstaunen, wie der Dichter die traditionellen Formen der freimaurerischen Lyrik herübernahm und in ihnen einen Hymnus schuf, der, weit über seine ursprüngliche Bestimmung hinaus, eine Perle der Lyrik aller Zeiten geworden ist. In der Schrift sind zahlreiche Freimaurerlieder aus alten Originaldrucken wortgetreu abgedruckt. —

In meinem kleinen Artikel habe ich noch darauf hingewiesen, dass und wie dann Schiller später diese Periode seines Denkens und Dichtens durch das Studium der Kantischen Philosophie ergänzt hat.

V.

Polnische Übersetzung eines Kantischen Werkes.

Die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ ist soeben als zweiter Band der Publikationen der „Polnischen Philosophischen Gesellschaft in Lemberg“ herausgegeben worden. Die Übersetzung hat Professor Dr. M. Wartenberg geliefert. Verlegt ist das Werk bei H. Altenberg in Lemberg (1906).

Berichtigung.

In der Besprechung der Rennerschen Dissertation über Benekes Erkenntnistheorie durch Thomsen (Bd. XI, Heft 1) sind folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 129 Z. 29 v. u. allgemeinste liess allgemeine
„ 15 v. u. reinen liess seinen
S. 130 Z. 13 v. o. Granzow liess Gramzow
„ 27 v. o. Kanteom. liess Kantcom.
„ 21 v. u. um liess nur
S. 131 Z. 6 v. o. experimentia liess experientia
„ 6 v. u. A = und B liess A = A B.

Ergänzungshefte der „Kantstudien“.

Den Abonnenten der „Kantstudien“, sowie den Mitgliedern der „Kantgesellschaft“ zur Nachricht, dass mit diesem Hefte gleichzeitig das schon früher angekündigte Ergänzungsheft No. 2 erscheint. Ergänzungsheft No. 3 und 4 sind schon im Druck und erscheinen ebenfalls in Kurzem. Es geht hieraus hervor, dass diese in diesem Jahre eingeführte Neuerung sich sogleich sehr bewährt hat. Wie schon früher bemerkt, erhalten die Mitglieder der „Kantgesellschaft“ diese Ergänzungshefte gratis und franko zugesendet und bekommen somit eine erweiterte Ausgabe der „Kantstudien“, während die gewöhnlichen Abonnenten der „Kantstudien“ diese Ergänzungshefte auf Buchhändlerweg gegen Zahlung eines ermässigten Preises erwerben können.

Übersicht der Ergänzungshefte.

No. 1. Guttmann, J., Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwickelung. (104 Seiten.)

No. 2. Oesterreich, K., Kant und die Metaphysik. (129 Seiten.)

No. 3. Döring, O., Die Feuerbachsche Strafrechtstheorie im Verhältnis zur Kantischen. (ca. 60 Seiten)

No. 4. Kertz, G., Die Religionsphilosophie Tieftrunks. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule.. Nebst Bildnis Tieftrunks. (ca. 80 Seiten.)

Wegen gänzlichen Neubaues der Druckerei erscheint dieses Doppelheft ungewöhnlich spät, wir bitten, diese unliebsame Verspätung mit dem angegebenen Umstand entschuldigen zu wollen.

Die Redaktion.

Carlo Cantoni.

†

Am 11. September verstarb, 65 Jahre alt, der italienische Mitherausgeber unserer Zeitschrift,

Professor Dr. Carlo Cantoni

Senatore del Reguo

in Pavia, woselbst er viele Jahre lang als Universitätsprofessor mit grossem Erfolg gewirkt hat. Cantoni hat durch sein in den Jahren 1879—1884 erschienenes dreibändiges Werk: *Emanuele Kant: I. La filosofia teoretica; II. La filosofia pratica (morale, diritto, politica); III. La filosofia religiosa, la critica del giudizio, le dottrine minore* die Kantische Philosophie in Italien zu Ehren gebracht und den italienischen Neukantianismus begründet. Indem Cantoni die Kantischen Ideen, auf Grund sorgfältiger historischer Untersuchungen und gründlicher Kenntnis der deutschen Litteratur, in selbständiger Weise reproducierte, hat er das Werk des grossen Königsbergers in Italien fortgesetzt, und der Philosophie seines Landes eine neue Richtung gegeben. Die von Cantoni gegründete *„Rivista Filosofica"* ist das Organ seiner Schule. Auch in Deutschland erfreute sich der italienische Gelehrte vieler Sympathien und so wurde er bei Gelegenheit der hundertjährigen Todesfeier Kants zum Ehrendoktor der Universität Königsberg ernannt.

In der Geschichte der italienischen Philosophie wird Cantoni für alle Zeiten einen Ehrenplatz einnehmen.

Sach-Register.

„Abbau“ (biol.) 184.
Absolute, das, 43 ff. 57. 63 ff. 186.
Abstammungslehre 142.
Ästhetik 349 ff. 412.
Algebra 227. 432 f.
Allgemeinheit (log.) 167. 258. 467.
Analyse 162.
Analysis (mathem.) 213 f. 225.
„Anders-Sein“, das } 47 ff.
„An-sich-Sein“, das }
„An- u. für-sich-Sein, das } 87 ff.
Anorganische, das 184.
Anschauung 9. 124. 172. 218. 246 f. 436. 458 f.
Anthropologie 190. 284.
Anthropomorphismus 169 f. 180. 236.
Antithesis 45 ff. 65 ff.
A posteriori 426.
Apperzeption 44. 224. 286. 355. 439 f.
Apprehension 355. 454.
A priori 109 ff. 241. 352. 426. 458.
Arithmetik 131. 218. 431.
Assoziation 354. 439.
Astronomie 211.
Atheismus 233.
Atom 137.
Aufbau“ (biol.) 184.
Aufgegebene, das 186. 191.
„Aufheben“, das 64.
Aussenwelt 280. 457. 460.
Autonomie 108. 115. 444. 479.
Axiom 151.

Begriff 45, 80. 124. 172. 402. 436.
„Beisichselbstsein“, das 87. 93.
Beschleunigung 268.
Beurteilung 357. 374.
„Bewusstsein überhaupt“ 58.
Bewusstseins-Inhalt und Bewusstseinsthatsache 350.
Bibel 382 f.
„Bild“ 166.
Biologie 184.

Christentum 51. 61. 90. 386. 399.
Coincidentia oppositorum 122.
Continuum (mathem.) 267.
Coordinatensatz 216.

Darwinismus 142.
Deduktion 243.
Denken, das reine 44.
Denkgesetz 45.
Determination 244.
Dialektik 41 ff. 57 ff. 81 ff. 97. 177. 241. 311. 459.
Differential 210
Differentialgleichung 268.
Ding an sich 27. 77. 113. 218 f. 297, 356. 441. 457.
Dogmatismus 240. 274. 399 ff.
Dualismus 185. 257.

Einbildungskraft 350 ff. 377. 439 f. 447.
Einfühlung 364.
Einheit 242 ff.
Einmaligkeit 394.
Emanation 63.
Empfindung 112 219. 267. 427.
Empiriokritizismus 57. 129. 309. 421. 442. 465.
Empirismus 57. 129. 309. 421. 442. 465.
Endzweck 51.
Energetik 265.

Energie 137.
Erfahrung 110 ff. 125 ff. 163 ff. 257. 279.
Erhabene, das 310. 358. 368.
Erkenntnisgrundsatz 464 ff.
Erkenntnistheorie 153 ff.
Erscheinung 45. 80. 137. 218. 411.
Ethik 112. 376. 399 ff. 478 f.
Eudaimonismus 447. 478.
Evolution 46. 107. 443.
Existenzialurteil 282. 402.
Exzerminal 268.

Faktische, das 185.
Fernwirkung 268.
Finalität 301. 320.
Form 96. 111. 218.
Formursache 335.
Freiheit (Idee d. F.) 51. 86 ff. 136. 186 ff. 192.
Freiheit (akademische) 265 f.

Gegebene, das 75 ff. 186. 191. 282.
Geist, der absolute 64. 72 ff. 418 f.
Generalisierende Betrachtung 407 f. 472.
Genetisch 184.
Genie 155. 263. 369.
Geometrie 174. 209 ff. 213 ff. 218. 232. 267 (analyt. Geom. 174; nichteuklid Geom. 209—232).
Geschichte 40—108. 283 f. 406 ff.
Geschichte der Philosophie 416 ff.
Geschmack 351 ff.
Gesellschaft 88. 470. 480.
Gesetzmässigkeit 176. 189.
Gesunde Menschenverstand, der 463 ff.
Glaube 123 f. 236.
Glückseligkeit 34. 305.
Gottesbeweis 7. 385.
Grenze 194.
Grundsatzerkenntnis 464 f.
Gute, das absolute 65. 366.

„Handelnsgesetz" 190.
Heilsordnung 387.
Herdenmensch 397.
Historismus 421.
Hypothese 266 ff.

Idealismus 110. 240. 285. 463 ff.
Idee 53, 61 ff. 80. 183 ff. 240 ff. 361.
Immanenz 58. 285.
Immoralismus 394.
Implicites Axiom 214.
Indeterminismus 136.
Individualisierende Betrachtung 407 f. 472.
Individualismus 92. 394. 446.
Individuum 93. 155.
Inhärenz 134.
Inspiration 388.
Intelligible, das 298. 454.
„Interesseloses Wohlgefallen" 365. 373. 377.
Introjektion 364.
Judentum 386.

Kant als Persönlichkeit 118 ff. 154. 159. 291. 446.
— als Schriftsteller 120. 166. 186.
— als Historiker 121.
Kants Verhältnis zur Religion 123. 382 ff.
— Verhältnis zum Buchhandel 249 f.
— Stellung zum Pessimismus 446.
Kategorien 58. 247. 297. 310.
Kausalität 127. 320. 355.
Konstitutiv 279. 306. 316.
Kosmologie 441.
Kraftbegriff 268.
Kritizismus 159. 399.
Kultur 186. 408.
Kunst 68. 88. 367.

Logik 153 ff. 285. 401 ff.
Logos 73.

Mannigfaltigkeitslehre 229 f.
Masse 268.
Massenanziehung 274.
Materialismus 274.
Materie 134 ff.
Mathematik 129. 168. 282. 429.
Mechanik 268. 282. 327.
Mechanismus 301. 320. 447.
Metamathematik 231. 465.
Metamorphose 162 f.
Metaphysik 287. 403.

μέθεξις 242.
Methode 185 f.
„Methode des Fallenlassens der Axiome“ 225.
(transsc.) Meth. s. transscendental.
Modalität 203 ff.
Monade 297.
Monismus 186.
Mystik 122. 388.

Nachahmung 415.
Nativismus 134.
Natur 298. 304 ff.
Naturalismus 66.
Naturforschung 142. 156. 172. (Naturerklärung u. Naturbeschreibung 303).
Naturzweck 305. 315.
Negation, die absolute 66.
„Nichts“, das 59. 66.
Nominalismus 441.
Nomologisch 472.
Nomothetik 320.
Notwendigkeit 87. 136. 167. 258.
Noumenon 181. 441. 454.

Objekt 75. 357. 436. 457. 466.
Objektiv 77. 299. 419.
Offenbarung 236. 383.
Ontologisch 473.
Optik 171.
Organische, das 184.
Organismus 325.

Pädagogik 139. 443.
Panlogismus 98.
Parallaxe 211.
Parallelenpostulat 209 f.
Persönlichkeit 108.
Pflicht 108 396. 445.
Phänomenalismus 138. 411.
Phänomenon 185.
Physik 265.
Physikotheologie 306. 345.
Positivismus 282.
Primäre und sekundäre Qualitäten 279.
Primat d. pr. Vern. 468.
Proportionslehre 209.
Protestantismus 54.
Psychologie 190. 217. 376. 390 ff.
Psychologismus 128 f. 285 f. 464 ff.

Qualität (Kategorie) 199 ff.
Quantität (Kategorie) 197 ff.

Rationalismus 124. 309. 440.
Raum 48. 219. 267. 310. 425 ff.
Realismus 138.
Realität 137.
Recht 54. 88. 404 ff.
Recognition 439.
„Recurrierendes Verfahren“ 266.
Reflexiv 306.
Regulativ 305. 315 f.
„Reine“, das (log) 109. 169 ff.
Reiner Wille 110 ff.
Relation (Kategorie) 201 ff.
Relativismus 180. 285.
Religion 48. 88. 236. 398 ff. 476.
Rezeptivität 341. 354.
Richtigkeit 153.

Schema 173.
Schematismus 176. 431. 437.
Schöne, das 310. 351. 447.
Scholastik 6. 469.
Selbstbestimmung 86.
Selbstbewusstsein 71. 75.
Seele 136. 190. 440.
Sein 57 ff, 287. 311. 394. 405.
Sensualismus 123.
Sinnlichkeit 121. 136. 280.
Sittenlehre 380.
Sittlichkeit 88. 93. 108. 447. 469. 475.
Skeptizismus 115.
Sollen 57 ff. 107. 311. 394. 405.
Sozialismus 443 480.
Soziologie 409.
Specifikation 244.
„Spiel der Kräfte“ 349 ff.
Spontaneität 99. 175. 298. 354. 440. 469.
Staat 49.
Stoff 96. 111. 218
Studium 265.
Subjekt 75.
Subjektiv 77. 155. 299.
Substanz 57. 138. 246 f.

Symbolik 364.
Symmetrieproblem 220.
Synthesis 43 ff. 65 f. 162. 189.
Synthetische Urteile a priori 127. 247. 266. 363. 429.

Technik, Begr. d. T. 300. 315.
Teleologie 297 ff. 457.
Thesis 45 ff.
Thomismus 1 f. 469.
Transscendental 126. 176. 184. 189. 272.
Transscendent 76. 411.

Ueberindividuell 160. 396.
Uebermensch 397. 443.
Unbewusste, das 172. 180. 360.
Unendlich 82 ff. 99. 210. 266.
Universalgeschichte 410.
Urteil 127. 374. 402. 436.
Urteilsprädikat 127. 197 f.
Urteilssubjekt 127. 197 f.
Utilitarismus 394.

Verantwortlichkeit 116.
Verbindlichkeit 470. 475.
„Verbindungsbegriff“ 189.
„Vereinigung“ 189.
Verendlichung 98.
Verfassung 81.
Verkehr 480.
Vernunft 57. 165 f. 383 ff.
Verstand 9. 350. 354. 439.
Vorsehung 389.
Vorstellungsgefühl 359.

Wahre, das 74.
Wahrnehmung 279 f. 355. 399.
Weltanschauung 102. 137. 158.
Weltgeist 99.
Weltgeschichte 85. 106.
Wert, der 63 ff. 68.
Wertbeziehung 407.
Wertindividualität 71. 100. 104.
Wertordnung 71.
Wertsteigerung 65.
Wertsystem 65. 405.
Werttotalität 70. 92.
Werttypus 405.
Wertung 64.
Widerspruch 46. 65. 68. 430.
Wille 110 ff.
Willensfreiheit 263.
Willkür 86.
Wirklichkeit 75 ff.
Wirtschaftsformen 480.
Wissen, das absolute 78.
Wissenschaftslehre 380.
Wunder 387.

Zahl 226. 231. 366. 431.
Zeit 48. 226 f. 311.
Zeitgeist 107.
Zetetik 313.
Zufall 322.
Zusammenhang, der log. 69.
Zweck 108. 457.
Zweckmässigkeit 300ff. 313. 323. 366. 461.
Zweckursache 335.

Personen-Register.

Änesidemus (Schulze) 14.
Ahrens 223.
Alstedius 200.
Anaximander 134.
Apelt 142. 463.
Archytas 3.
Aristoteles 2 ff. 134. 196. 206. 240 ff. 258. 326. 334. 345 f. 461. 466 f.
Arnoldt 272.
Augustin 123.
Avenarius 285. 404.

Bacon 3, 335.
Bain 391.
Basch 438 ff.
Bauch 278. 390. 393 ff.
Baumgarten 128. 197 f. 351. 369.
Beattie 465.
Beck 320. 344. 439.
Behrend 165.
Benecke 129 f.
Bentham 402.
Benzel-Sternau, Graf von 2 ff.
Berens 119.
Berg 12.
Berkeley 297. 390. 442.
Bernoulli 8.
Blunt 442.
Böhme, J. 119 ff.
Bohrisch 239.
Bolyai 210.
Borgius 251.
Borowski 291.
Boutroux 425. 445 f.
Brentano 277. 282. 402.
v. Brockdorff 340.
Brotherus 283.
Bruno 156. 178. 180. 263. 290.
Bülfinger 8.
Buffon 156.
Burke 350 f. 365.
Busch 348. 359. 361 f. 369.

Cantoni 425 ff.
Cantor 471.
Cassirer 463.
Chamberlain 153 ff. 475.
Christiersin 143.
Chwolson 258.
Clauss 233.
Cohen 126 f. 194. 219. 241. 260. 300. 326. 334. 348. 350. 362. 364. 437. 463. 466.
Comte 157. 404.
Couturat 429 ff.
Crusius 290.

Dalberg, Theodor von 16
Darwin 142. 163. 264. 460.
Daum 14.
Delacroix 425. 448.
Delbos 287. 425.
Descartes 3. 45. 135. 156. 170 ff. 282. 435.
Dilles 281.
Dilthey 255. 290.
Diogenes 79.
Drews 275.
Dufresne 10.
Duns Scotus 2. 5.
Durège 225.

Eberhard 251.
Elsenhans 284.
Engel 209 ff.
Erdmann, Benno 133. 212. 221. 260. 272. 274. 287. 402. 440. 450 ff.
Erdmann, Joh. Ed. 416.
Eucken 278. 282. 412. 440.
Eugenius 4.
Euklid 209 ff.
Ewald 285.

Falckenberg 478.
Fechner 157. 392.
Feige 477.
Feuerbach 404.
Fichte 4. 15. 42. 44 ff. 97. 108. 134. 160. 194. 233 ff. 264 f. 297. 312. 379. 402. 410. 427. 477.
Fichte, J. H. 236.
Fingerlos 11. 13.
Fischer, K. 53 ff. 62. 78. 131. 142. 154. 260. 278. 390. 403. 416 f. 419. 431. 478.
Flügel 134.
Forberg 233. 236.
Fortunatus, v. B. 5.
Fouillée 425. 443 ff.
Frank 11.
Frege 215. 471.
Friedrichs 282.
Fries 142. 284. 417. 463.
Fuchs 475.

Galilei 458.
Gall 391.
Garve 271 f.
Gassendi 3.
Gauss 209 ff.
Gegenbaur 184.
Genovesi 4.
Gildemeister 119 f.
Göring 404.
Görland 469.
Goethe 122. 156. 159 ff. 163. 263 f. 477.
Goldschmidt 274 f. 451.
Gramzow 130.
Groethuysen 290.
Groos 390. 412. 415.

Häckel 142. 163. 184.
Hallier 142.

Hamann 118 ff. 252. 291.
Hamilton 402.
Hannequin 436 ff.
Hartenstein 274. 454.
Hartknoch 250.
Hartley 390.
Hartmann, E. v. 157. 276. 446.
Haym 68. 70.
Hegel 40 ff. 68. 134. 298. 312. 345. 399. 402. 405. 410. 416. 443.
Heinze 139. 277. 287.
Helmholtz 142. 212. 221 ff. 392.
Hemsterhuis 28.
Heraklit 97,
Herbart 134. 219. 282. 380. 391. 402.
Herder 119 f. 264. 475.
Hering 392.
Hertz 172 f. 404.
Heynacher 263.
Hilbert 214.
Hildebrand 359.
Himmelbaur 255.
Hobbes 441.
Hofer 12. 23.
Hoffmann 135.
Hollmann 382.
Huber 6. 14.
Hume 123. 129 f. 273. 390. 435. 442. 474. 477.
Husserl 128. 402. 471 ff.
Hutcheson 365.
Huygens 117. 171.

Jachmann 249. 252.
Jacobi 13. 28, 264.
Jäck 14.
Jäsche 126.
James 416.

Katzenberger 2.
Kehrbach 1. 141. 270.
Kepler 323.
Kern 136.
Kiesewetter 252.
Kinkel 126.
Köstlin 105.
Kopernikus 478.
Kraus 251.
Kügelgen 382.
Kuntze 471.

Lagarde 250 ff.
Lambert 6. 10. 197 ff.
Lange 402. 416. 419.
Lask 70. 73. 75. 92. 278. 390. 404.
Lasswitz 219. 226.
Leclère 477.
Lehmann 252.
Leibnitz 8. 45. 134. 291. 360. 390. 435. 441.
Leonardo 156. 167.
Lessing 10.
Liebmann 153. 221. 223. 390.
Lindner 290.
Lipps 364. 415.
Lobatschefskiy 210 ff. 221 f. 230.
Locke 3. 273. 390. 435. 441. 478.
Löwenberg 129.
Lotze 157. 184 f. 402. 415.
Lucka 227.
Luther 122 ff.

Mach 169. 172. 282. 285.
Malebranche 297.
Maxwell 172 f.
Medicus 184. 379.
Meier, G. Fr. 197 ff.
Meinong 279.
Mendelssohn 365.
Menzer 253.
Mercier 467.
Merz 5. 7.
Messer 281.
Metz 15.
Milhaus 434 ff.
Mill 129. 157. 391.
Morasch 3.
Moritz 365. 391.
Müller, Joh. 168. 392.
Muratori 4.
Mutschelle 13. 15.

Natorp 183. 189. 240. 425. 443. 463.
Neeb 28.
Neisser 255.
Nelson 229. 463.
Newton 3. 117. 263. 324. 429. 433 f.
Nicolovius 248. 252.
Niethammer 236.
Nietzsche 157. 264, 275. 444. 476.

Occam 204.
Ostermeyer 140.
Ostwald 257.

Parodi 425. 448 f.
Pascal 123. 213.
Paulsen 131. 260. 425. 443. 468.
Paulus 123.
Petrus, Hispan. 203.
Peutinger 4.
Pfannkuche 329.
Platon 3. 110. 114. 156. 189. 240 f. 365. 480.
Poincaré 172 f. 223. 225 f. 266. 404.
Prantl 201.

Rädler 239.
Ranke 134.
Regout 468.
Reicke 251 f. 287. 382.
Reimarus 202. 391.
Reinecke 220.
Reiner 13.
Reinhard 233. 239.
Reinhold 15. 24. 28. 298. 352 f. 363. 373.
Remak 248.
Renner 129.
Renouvier 425. 448 f.
Reuss 8. 15. 23 f. 36.

Rickert 55. 70. 108. 278. 390. 403. 406 ff. 471 ff.
Riehl 133. 194. 219. 222. 425.
Riemann 215. 222.
Rink 249. 252.
Romundt 473.
Rosenkranz 249, 270. 451.
Roth 118.
Rousseau 469.
Rudolph 137.
Ruef 14.
Ruge 264.
Runze 143.
Ruyssen 425. 446 f.

Sailer 13.
Salat 12 f.
Sartori, Tiberius 11.
Savile 209.
Scheffner 271.
Scheidsach 3.
Scheler 283.
Schelling 13. 43 f. 264. 380. 392. 399. 402. 477.
Schiller 20. 154. 185. 263. 348.
Schlapp 350. 356. 360. 369.
Schleiden 142.
Schleiermacher 43. 399. 402. 477.
Schöndörffer 454.
Schopenhauer 113 f. 132 f. 157. 169. 173. 177. 179. 190. 216. 220. 336. 415.
Schubaur 10.
Schubert 249 ff. 451.
Schuppe 404.
Schwab 15.
Schwarz, J. 4. 11.
Sentroul 134. 466 f.
Shaftesbury 291.
Siebeck 364. 415.
Siebert 276 ff.
Sigwart 402.
Simmel 194. 468.
Socher 13. 15.
Spencer 129. 157. 391.
Spinoza 45. 98. 134. 160. 180. 263 f. 281. 339.
Springer 90.
Ssolowjew 45.
Stadler 308. 319. 326 ff. 334. 345.
Stäckel 209.
Stahl 458.
Stammler 113. 117.
Stange 269.
Stattler 1 f. 14.
Staudinger 479.
Steckelmacher 207.
Stephan 12.
Stirner 444.
Störring 478.
Stumpf 416.
Sturm 3.
Sulzer 264.
Swedenborg 121 f. 448.

Taurinus 210.
Tetens 391.
Thales 458.
Thomas, v. A. 1. 5.
Tiedemann 391.
Tieftrunk 270.
Tittmann 239.
Troeltsch 390. 397 ff.
Tyndall 171.

Überweg 118. 123.
Ulrici 402.
Unger 118. 123.

Vahlen 215 f.
Vaihinger 130. 133. 138. 235. 271. 430. 459. 462. 468.
Vollmer 249.
Vorländer 269. 271 f.

Warda 271.
Weber 14. 118. 392.
Weckerling 255.
Weis 4.
Weismann 179. 184.
Weymann 290.
Wiedersheim 184.
Wille 454.
Wilson 215. 230.
Windelband 182. 196. 278. 299. 390. 401 ff. 416. 478.
Witaseck 359. 415.
Wolf, Christ. 38. 45. 197 f. 291. 382. 390.
Wolf, Joh. 132.
Wundt 157. 390 ff. 403.

Zedtwitz 239.
Zehrle 1 ff.
Zeller 179. 416. 419.
Zenon 5. 79.
Zimmer 13.
Zirkel 11.

Besprochene Kantische Schriften.

Von d. wahren Schätzung d. lebendigen Kräfte 434.
Naturgesch. d. Himmels 250.
Nova dilucidatio 134.
Entw. u, Ankdg. eines Coll. d. phys. Geographie 261.
Neuer Lehrbegriff d. Bewegung u. Ruhe 261.
Vers. einiger Betrachtungen üb. d. Optimismus 261. 290.
Gedanken b. d. frühzeitigen Ableben Funks 261.
Falsche Spitzfindigkeit 260.
Vers. d. neg. Grössen 260 f. 270.
Einzig mögl. Beweisgrund 134, 260 f.
Krankheiten d. Kopfes 260.
Beobachtungen üb. das Gefühl des Schönen u. Erhabenen 260 f. 350 f.
Deutlichkeit d. Grundsätze 260. 262. 312. 435.
Nachricht d. Vorles. 1765/66 197. 262.
Träume eines Geistersehers 262. 448.
V. d. ersten Grunde d. Unterschieds d. Gegenden im Raum 262. 270.
De mundi sens. et int. 262.
Recension üb. Moscati 262.
V. d. verschiedenen Menschenracen 262.
Kritik der reinen Vernunft 1. 10. 33. 42. 109 f. 120. 124. 130. 132. 134. 198, 203. 205. 207. 217 ff. 224, 271, 274. 281. 300. 321. 349. 358. 363. 435. 450. 456. 459. 461. 472 f.
Prolegomena 197. 206. 214. 216. 218. 221. 225. 269. 271. 309. 473.
Was ist Aufklärung? 269.
Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten 281. 296.
Was heisst: sich im Denken orientieren? 269 f.
Metaphys. Anfangsgründe d. Naturwissenschaft 83. 255. 434.
Teleolog. Prinzip in d. Philosophie 317.
Kritik d. prakt. Vernunft 281. 299. 349.
Kritik d. Urteilskraft 250. 269. 271. 307. 321. 348. 351 f. 356. 447. 457. 459 ff. 472.
Relig. innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft 23. 28. 252. 384. 474.
Über Philosophie überhaupt 374.
Zum ewigen Frieden 251.
Metaphysik der Sitten 252.
Streit der Fakultäten 382.
Anthropologie 262. 356.
Logik 126, 203.
Physische Geographie 252.
Über d. wirkl. Fortschritte d. Metaphysik 270. 433.
Vorles. üb. Metaphysik 287.
Lose Blätter 270. 287.
Reflexionen 287. 309.
Briefe 120. 132. 141. 248. 290. 352. 363.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Novitäten.

Basch 438.
Bauch 393.
Blunt 442.
Boutroux 445.
Brotherus 283.

Cantoni 425.
Cassirer 463.
Chamberlain 153.
Couturat 429.

Delacroix 448.
Delbos 287. 447.
Dilles 281.
Drews 275.

Elsenhans 284.
Erdmann 440.
Eucken 440.
Ewald 285.

Feige 477.
Flügel 134.
Fouillée 443.
Friedrichs 282.
Fuchs 475.

Görland 469.
Goldschmidt 274.
Groos 412.

Hannequin 436.
Heynacher 263.
Hoffmann 135.

Kern 136.
Kinkel 126.
Kuntze 471.

Lask 404.
Leclère 477.
Liebmann 390.

Medicus 379.
Meinong 279.
Messer 281.
Milhaud 434.

Natorp 240. 443.

Ostermeyer 140.

Parodi 448.
Paulsen 443.
Poincaré 266.

Renner 129.
Rickert 406.
Romundt 473.
Rudolph 137.
Ruge 264.
Ruyssen 446.

Sentroul 134. 466.
Siebert 276.
Stange 269.
Staudinger 479.
Störring 478.

Troeltsch 397.

Unger 118.

Vaihinger 138.
Vorländer 269. 271.

Weber 118.
Windelband 401. 416.
Wolf 132.
Wundt 390.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

v. Aster 260—262. 274—275. 450—455.

Bauch 153—195. 264—266. 463—466.
Behrend 109—117.
Brotherus 283—284.

Cohn 263—264.

Delbos 287—289.
Dilles 281—282.

Ebstein 248—254.
Elsenhans 284—285.
Eucken 379—381.
Ewald 285—287.

Feige 477—478.
Flügel 133.
Friedrichs 282.
Frost 297—347.
Fuchs 475—477.

Görland 240—247.

Hauck 196—208.
Höfler 126—129. 255—259.
Hönigswald 269—274.
Hoffmann 135—136.
Huber 1—39.

Jünemann 248—254.

Kern 136—137.
Kuntze 471—473.

Leclère 477.
Lütgert 118—125.

Medicus 276—278.
Meinecke 209—232.
Meinong 279—280.
Messer 275—276. 281. 390—424.

Nelson 142.

Oesterreich 466—469.
Ostermeyer 140.

Paulsen 469—470.

Reinecke 266—269. 425—449.
Romundt 473—475.
Rubinstein 40—108.
Rudolph 137—138.

Sänger 382—389.
Sentroul 133—134.
Staudinger 479—480.
Störring 478—479.
Sulze 233—239.

Thomsen 129—132.
Tumarkin 348—378.

Vaihinger 138—139. 140—141. 144—252. 290—296

Wolf 132—133.

Zahlfleisch 456—462.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

B
2750
K3
Bd.11

Kant-Studien

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY